


KÖPRÜLÜ KÜT.
886








KÖPRÜLÜ KÜT.
886



شرح فصوص الحكيم الربانی المعلم الثانی

ابو نصر الفارابی

للامام المحققين وعلامة المدققين

اسمعيل الحسينی

الفارانی

سنة ٨٩٦





الحمد لله الذي انشاء هويات المهيات بالفضاء السابق على القدر
وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسابق من كلمه بالبصر
احكم نظام العالم بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صور
واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور
والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتي الحكم من البشر صلاة
تامة ما توارد على الهيولى الاعراض والصور وبعد
فلما شهدت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان
للعلوم شرفا وجلالا وابهة وجمالا خصوصا للعلم المسمى
بالحكمة النظرية والمتشرف بتحصيلها القوة البشرية

الكافل بمعرفة الحقايق الخارجية المبتداة من بدايتها وانتظام
سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غايتها وجب على كل عاقل
ان يطلبه ويحصله حتى يستسعد بالسعادة القصوى الاخروية
من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا
والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكما المناهير
قرة عيون اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يسمح بمثله
الاعصار في بيان المعاني ولا ياتي بقرينه الفلك الدوار

في ابانة المباني الذي اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني
الشيخ الاجل ابو نصر الفارابي شكر الله سعيه وارضاه
وجعل على الفراديس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفا من امراض
الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا للجواهر

كلها كالفصوص محتويا على كلمات تجري مجرى النصوص
شاملا لمباحث جليلة متعالية ان ينالها التفحص الفكري
ومطالب نبيلة عالية يعجب في اصابتها الحدس القوي تحيرت العقول
في عويصاته وعجزت الافهام عن مشكلاته كنوز معانيه

فی صحور عباراته مخزونه • ورموز حقایقه فی دقایق اشاراته
مبطونه • ما حل الی الان بنان البیان • عقد معضلاته وما
فتح ایدی الافکار بعد ابواب مغلقاته • فعرایس نکاته
فی خیام الاحتجاب مقصوره • ولطایف معانیه تحت حجب
الالفاظ مستوره • فامرت ان اکشف عن وجوه مخدراته
نقابها • وامیط عن حسان خرایدها حجابها • فشرحته بحمد الله
شرحا ینشر مطویات رموزه • ویظهر مخفیات کنوزه •
یهدی الی سوا السبیل • ویخلو عن الاختصار والتطویل •
وضمنته جمیع ما یحتاج الیه • من تبیین ما فیه اوله وعلیه •
واوردته ما ادی الیه نظری القاصر • او سنح لخاطری الفاتر •
وصححت فی حل بعضها للنقل من الفحول کما یقال • مخافة جحود
الذین عرفوا الحق بالرجال • والتزمت ایراد الفاظهم وجا
بما سنح لی من الزواید • تسهیلا للامر علی الناظر وتکثیرا
للفواید • وارجو من اعیان الاذکیا • ان ینظروا فیه بعین
الرضا • وان لا یبادروا الی انکار ما فیه • قبل حق النظر فیه •

واستکشافه • فلما فوضت ببیانه • رایت ان اشید عنوانه
باسم من سما • منزلته فوق السما • ورسم من علا بمرتبة اعلام
الهدی • اعنی رفیع حضرة من شرح الله صدره للاسلام •
واوضح طویته بانوار اسرار الوحی والالهام • واتاه الحکمة
والحکم صبیا • واعطاه الملک والدین صفیا • وحصنه عن
سو الخلق والاثم • وزاده بسطة فی العلم والجسم • نصب
رایات الشریعة بیمن تقویته • ونضر ریاض الحکمة بحسن تربیته
اجمال الکمال وتفصیله • جمال الجلال وتفضیله • سلطان
المشارق والمغارب • برهان المطالب والمآرب • فیاض
سجال اللطف علی الخلایق • وهاب عظام النعم والدقایق

شعر

له همم لا منتهی لکبارها • وهمته الصغری اجل من الدهر

الغازی فی سبیل الله • المحارب لمن اتخذ آلهة سواه •
ظل الله علی العالمین • غیاث الحق والسلطنة والدین •
الواثق بالله الملک المستعان • ابو المظفر سلطان یعقوب

بهادرخان • لازال ناصرا لعباد الله • وحافظا لبلاد الله
اللهم شرف صدره بمراعاة قلوب المساكين • ونور قلبه
بنور المعرفة والصدق واليقين • وخلد ظلال معدلته
بكلامك القديم • ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وها انا اشرع فى المرام • واقول مستعينا بالحكيم العلام •
الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب بالذات • اذ هو كل
كامل المعرفة بذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم
التام وكل ما سوى الواجب الوجود ففى ادراكه نقصان بالنسبة
الى علمه تعالى • فلا حكيم حقيقة الا هو واما الحكيم فى العرف
فهو من عنده علم الحكمة الذى هو معرفة احوال اعيان
الموجودات على ما فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعنى
انه علم بجميع الاحوال • التى موضوعاتها الحقايق الخارجية
على وجه تكون تلك الحقايق عليه فى حدود ذواتها بحيث لا يتصور
فيه التغير بتبدل الاديان والاوضاع بمقدار تفى به الطاقة
البشرية • وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون لجميع احوال
جميع

ای علیه م

٤

جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم
تحققه لاحد بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر
الطاقة الانسانية ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات
الخارجية تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى
ما لا يكون كذلك لاجرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين •
احدهما العلم باحوال الموجودات التى لقدرتنا واختيارنا
تاثير فى وجودها وتسمى حكمة عملية وثانيهما العلم بالموجودات
التى لا يكون لقدرتنا تاثير فيها وتسمى حكمة نظرية وهى على ثلاثة
اقسام لانها لا تتعلق بقدرتنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا
لوجوده او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك المخالطة شرطا لتعقله
او تكون والاول هو العلم الالهى وهو العلم الاعلى والثانى
هو الرياضى وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعى وهو
العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قد يبحث فى علم الهيئة الذى
هو من العلم الاوسط عن كرية الافلاك والعناصر فيجب
ان لا تكون المخالطة شرطا لتعقلها وقد يبحث عنها فيه كما لا يخفى

ان العلم الاعلى غنى عن امور يكون مخالطة المادة
شرطا لوجودها مثل الحركة والسكون
والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث فيه
عن نقيضه التقسيم فيكون لا يجب فيه
ان العلم الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان
يكون التى المخالطة شرطا لتعقله صح

ويمكن ان يجاب عنه اما عن الاول فبان يقول ان ما يجب ان لا يكون
المخالط شرطا لوجوده هو محمولات ذلك العلم لا موضوعاته
لان منها ما هو برى عن المادة وعلائقها مطلقا كالواجب تعالى
والملا الاعلى ومنها ما هو يخالط المادة مخالطة السبب المقوم
كالصورة ومنها ما يوجد فى المادة وغيرها كالعلية
والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة
والسكون والكميات والكيفيات لكن ليس المبحوث
عنه فى هذا العلم حالها المستفاد من المادة بل نحو الوجود الذى
لها اى وجودها اى قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهرى
والعرضى ولا شك ان نحو وجودها الذى اثبت لها فى هذا العلم
وهو الوجود الخارجى والعرضى لا يتوقف على المادة فالاحوال
التى يبحث عنها فى هذا يجب ان لا تكون مستفادة من المادة
اما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها وان لا يكون
فان قيل كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة
والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا له

قلنا

قلنا لا يجب مساواته بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث
لا يتجاوز عن موضوع العلم كما فى قولنا الصلوة واجبة
فان الوجوب اعم لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز
عنه فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه واما عن
الثانى فبان نقول لا نم ان علم الهيئة المجسمة من العلوم
الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيعى
لا ينظر الا فى الاحوال التى هى من جهة المادة والطب
والهيئة المجسمة ينظران فى الاحوال التى لاجل المادة ايضا
لكن باعتبار خصوصيته هى الصحة والمرض او التشكل او
غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية
فانها تبحث عن احوال الخطوط والسطوح وغيرهما التى يمكن
تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المادة المقدار بدون
كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود فى الخارج
مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء فى النظر والتامل
حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد فى الخارج الا فى مادة فكيف

يستلزمه في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلاثة اقسام لانه
اما ان يكون متعلقا بما يختص بشخص واحد ويصلح حاله به كالعلم
بمحاسن الاخلاق ورذايل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفايدته تحلية النفس بالفضايل وتخليتها عن الرذايل واما
ان يكون متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله فهو
علم تدبير المنزل وغايته انتظام المصلحة التي بين الزوج وزوجته
والولد ووالده والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما يصلح به
الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة
المدنية وحكمتها ان يتعاونوا الناس على ما يتعلق به مصالح
الابدان • وكيفية بقاء نوع الانسان وقد ينقسم هذا
القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة
هذه جملة اقسام الحكمة التي من يؤتها فقد اوتي خيرا
كثيرا **قيل** ان الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل
فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل
الحكمة

وايضا لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان قياس الهوية
من الانسان مثلا قياس الجسمية والحيوانية وكان الشان
والامر كما ان من يفهم الانسان انسانا بان يتصوره بكنهه
وانه لا بشيء اخر لا يشك في انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم
او الحيوان لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري عند الحصول
الذاتي في العقل كذلك يجب ان لا يشك اي من يفهم ذات الانسان
في انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل فلا
يكون الوجود جزءا من الانسان تلخيص هذا الدليل ان الوجود
لو كان جزءا من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها
عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي كون
الوجود جزءا من الماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد
بقوله لا يستكمل تصورها انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون
الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني فلانه ان اريد بقوله
يستحيل رفعه الى اخره انه يمتنع توهم انتفاعه حين ملاحظة
الماهية بالكنه فنفي التالي ممنوع وان اريد انه يمتنع توهم

ارتفاعه مطلقا سوآ كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة

غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حينئذ على وجه يكون

ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ انتحاله

هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث لانه انما يتم

ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها حالو اذ لو لم يكن كذلك

جاز ان يحصل لنا الشك حينئذ فى كونها موجودة لانها اذا لم

يكن متعقلة بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهوله ذاتيا فضلا عن

التصديق بثبوتها لها الا يرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار

تدبير البدن تعرضوا الاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم

ان الجوهر جنس لها فالوجود والهوية لما بيننا من الموجودات

ليس من جملة المفهومات متفرع على الادلة التى ذكرت لنفى

الجزئية واذا لم يكن من جملة المفهومات وقد بين انه ليس عينا

لها فهو من العوارض لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا

لها ظاهر فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض

لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض اذ ذهنا فذهنا

وان

في اول الامر بجلالة مكانتها ونفاسة شانها حتى

يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة الماهية المعلولة

لا يمتنع في ذاتها وجودها اى لا تكون ممتنعة عن الوجود

لذاتها والا اى وان كانت ممتنعة لذاتها لم توجد والا

يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان ولا يجب وجودها

بذاتها والا لم تكن معلولة للتنافى بين الوجود والاحتياج

الى الغير الذى يستلزمه الامكان فهى في حد ذاتها

ممكنة الوجود ضرورة انحصار المفهومات فى الثلاث فاذا

لم يكن واجبا او ممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته وتجب

بشرط مبدئها لان الممكن لا يحتاج من ان يكون علته

موجودة او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب

بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته

علة لعدم المعلول والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق

اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته

ثم وجد والمراد بالسبق الذاتى فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب

مبحث الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها

وتمتنع بشرط الا مبدئها

الوجود حال كونها معد ومة كيف وهي في الحالة ممتنعة بالغير
واذا كان متاخرا عن وجود المعلول يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب
وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز ان
يكفى في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل من العلة
الخارجية من غير ان ينتهى الى حد الوجوب فلا يكون يجب بشرط
مبدئها قلنا العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته
التامة لابد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها
أمكن أن يتحقق معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع
فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الطرف المرجوح ووقوع
الطرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف
الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لمنافاته مقتضى ذاتها وهو
رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للمهية المعلولة
عن غيرها فهي في حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلة
في نفسها و تلك المهية المعلولة من الجهة المنسوبة الى

مبدئها

مبدئها واجبة الوجود ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه يمكن ان
يراد بالوجه الذات كما يقول العرب اكرم الله وجهك اى ذاتك
يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى
فانه بحت الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا
ولا يحتاج العارف الى قيام القيامة حتى يسمع نداءه تعالى
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق
سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو
الظاهر من سياق كلامه اى كل شيء من الممكنات
هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدئه
لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هي بدون علته يكون
هالكا محضا عدما واذا اعتبر من الوجه الذي يسرى
اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فاذا لا موجود في
ذاته الا ذاته تقدست فصل المهية المعلولة لها عن ذاتها
ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات فلا
الذي ليس عن قال الشيخ في الهيات الشفا اذا كان شيء من

فصل الماهية المعلولة لها عن ذاتها ليست

لاس

الذات حر

من الاشيا الذاته سببا لوجود شي اخر كان سببا له دايما مادامت
ذاته موجودة فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود
فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشي فهو الذي يعطي الوجود التام للشي وهذا هو المعنى
الذي يسمى ابداعا عند الحكما تاييس وهو ايجاد الشي بعد
ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له
عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشي في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون
كل معلول ايسا اي موجودا بعد ليس بعدية بالذات انتهى
قد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان
العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن
واعترض بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم
فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه ايضا يكون
من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته
لكان ممتنعا لذاته وقد فرضناه ممكنا بالذات وبان

هذا خلف

تقدم

تقدم عدم الشي على وجوده بالذات باطل اذ لا يصح ان يقال
عدم الشي ثم وجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الموجود
لما كان وجوده من غيره اذا قطع النظر عن الغير واعتبر
ذاته من حيث هو سوا كان في حالة الوجود او في حالة العدم
وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن
لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس
بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان



يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اضافة
بالعدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من
مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به
عاقل فضلا عن عظما الحكما او نقول المراد ان للمعلول
في حد ذاته عدم اقتضا الوجود لا استحقاقه لا عدم
الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضا الذي هو مقتضى ذات
المعلول مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم
الاقتضا في ذات المعلول لم يتصور وجوده او حينئذ يتحقق

اما اقتضا الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود
المعلول او اقتضا العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا
فعلى ايهما كان صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم
فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان
بالذات فحدوث ذاتى غايته ان يكون المراد بالعدم
اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذى عن الذات
قبل الذى عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين
علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذى عن
الذات علة للذى ليس عن الذات قبل الذى عن الغير
ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير فالمهية
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد
فهى اى كل مهية معلوله محدثة لا بزمان تقدم
بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا كما بين
وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتى ۰ واما الحدوث الزمانى
واما الحدوث الزمانى فهو سبق العدم على الوجود سبقا

زمانيا

زمانيا وان فسر الحدوث الذاتى باحتياج الشى فى وجوده الى
غيره كما فسره الامام فتحققه ظاهر وتقدمه على
وجود الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح ان يقال احتاج
الى العلة فاوجدته فوجد فص كل مهية مقولة على كثيرين
كالانسان فليس قولها على كثيرين لمهيتها والا اى
وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها لما كانت مهيتها
مقترنة بمفرد اى لم تكن مهيتها محمولة على واحد بالعدد
والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على
كثيرين من مقتضاها فذلك اى حملها على كثيرين واتحادها
معها من غيرها ضرورة فوجودها اى وجود المهية للافراد
وكونها اياها معلولة لغير الذات لانه لما لم يمكن ان يكون من
الذات تعين ان يكون من غيرها فص كل واحد من اشخاص المهية
المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية اى ليس كل واحد تلك
المهية يعنى لا يكون منشا حمل المهية عليه اتحادها
معه هو كونه ذلك الواحد اى لا يستند الى تلك المهية لذاتها

تفسير الامام الحدوث الذاتى

فص كل ماهية مقولة على كثيرين

فص كل واحد من اشخاص الماهية

تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها
معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية
اى ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك
الواحد فتذكير الضمير فى كونه باعتبار تاويل الماهية
بالشئ كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد لزيد من حيث انه
انسان والا اى وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد
من تلك الاشخاص وزيد مثلا لاجل انها انسان لاستحال
ان يوجد تلك الماهية وهو الانسانية مثلا لغير ذلك الواحد
وهو عمرو فاذا ليس كونها ذلك الواحد اى ليس حملها عليه
واتحادها معه واجبا لها من ذاتها فهى اى كون الماهية
متحدة مع ذلك الواحد بسبب خارج من ذاتها فهى معلولة فصل الفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس
الفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس يعنى ان الفصل المقسم للجنس لا
مدخل له فى ماهية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان
الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات متغاير
بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من
حيث

حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها
يكون الجنس فاذا اعتبر من حيث انه متحصل بشئ ليس خارجا
عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو
الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل
وهو كونه محصلا ومعينا لا يدخل فى الجنس من حيث هو
جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه وتردده بين اشياء كثيرة
من حيث انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر
فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ فى
الهيات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك
المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى
الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك
المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين
والابهام لا فى الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شئ فيكون مجموعها
الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او

نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شئ يحتمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا
لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى
يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه اى
شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اى يكون
محمولا عليه لذاته انه كذا سوا كان في بعد او بعدين او ثلثة
فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن
الذهن يجعله من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن
اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى من
خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شئ اخر مضافا اليه خارجا عن ذلك
بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله بالمساواة انه في بعد واحد
فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في
هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول
ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد

وبالعكس

وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة
ليست من الجهة التي تكون من الاجزا بل كثرة تكون من
جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه
يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر
الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل
ليس يغايره بل يحققه فان دخل الفصل في ماهيته اى
في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقويم الحقيقة •
موجودا معينا كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان
في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا
كما اشار اليه بقوله اعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفصل
بان يحصل في الواقع ذاتا وموجودة بذلك الفصل كالحيوان
مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا واعجميا لكنه لا يصير
له ماهية الحيوان بانه ناطق فمن وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول
اى لا يمكن ان يكون للواجب الوجود بالذات فصل مطلقا

وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل لانه لو كان له
فصل فلا يخلو من ان يكون مقسما او مقوما فان كان
الاول لكان الفصل مقوما له موجودا اى اخلافيه
باعتبار كونه موجودا لا باعتبار مهيته كما سبق
هو باطل او يلزم تركب حقيقة الواجب وان كان الثانى
كان الفصل اخلافى مهيته وهو محال اذ يلزم حينئذ
تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضنا انه
واجب رد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج فى وجوده
الخارجى الى الغير والممكن هو ما يحتاج فى وجوده الخارجى
الى الغير فلو تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه
الا فى الوجود الذهنى اليها وهو لا ينافى وجوبه الذاتى
وما قيل من ان واجب الوجود لا يشارك شيا من الاشيا
فى مهية ذلك الشئ لان كل مهية سواء مقتضية
لامكان الوجود بنا على برهان التوحيد فلو شارك غيره
فى مهية ذلك الشى لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا

لغيره

لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى مهية من المهيات
لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا يكون مركبا
فى العقل فمدفوع بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر فى
نوعه بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا
فى فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لا ينافى
ذلك وايضا لا نم ان كل مهية سواء كانت جنسية
او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان يكون مهية جنسية
لا تقتضى الامكان ولا الوجوب فاذا انضم اليه فصل
ما يكون واجبا واذا انضم اليها فصل اخر يكون ممكنا
كالجسم فانه اذا كان متناهى الابعاد يكون ممكنا واذا كان
غير متناه كان ممتنعا فان قيل المهية التى من شانها
الوجود اما ان تقتضى الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان
كان الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثانى كان مقتضيا
للامكان فلا يمكن ان يوجد مهية لا تقتضى الامكان
ولا الوجوب اذ لا مخرج عن طرفى النقيضين قلنا

الماهية التى من شانها الوجود

انه يجوز ان يكون للمهية مرتبة لا يكون فيها متصفة باحدهما
على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعين
احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه
لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان
لا يخلو عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك
انما يتعين اذا كان انسانا وباللاضاحك اذا كان فرسا مثلا
والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا
جزئين للمهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية
كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل اذ لا مهية له فلا يكون للواجب جنس وفصل صح
لان حقيقته وذاته عين انيته كما بين قال الشيخ
في الهيات الشفا الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس
له اذ الجنس مقول في جواب ما هو واما قوله اذ مهية
الوجود نفسه فهو اما بيان لبطلان التالي بان يقال دخول الفصل في
مهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن ان لو كان له مهية
سوى خصوصية ذاته التي هي الوجود البحت وهو باطل اذ

مهية

مهية الحق تعالى كما بين هو نفس الوجود الشخصي الوحداني
البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة التي
في قوله وان كان له فصل مقوم داخلا في مهيته كانه كان م
قيل لانم دخول الفصل في المهية على ذلك التقدير وانما
يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع لان القوم متفقون
على ان لا مهية له فاجاب بان له مهية اذ مهية الوجود
نفسه فصل وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود
بالذات لا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون
في الواقع الا واحدا والا اي وان كان محمولا على كثيرين
لكان معلولا كما بيناه وهو ينافي الوجوب الذاتي لاستلزامه
الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان
لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ
يمكن ان يكون له افراد ولا يكون بينهما ذاتي مشترك اما
بان يكون كل منهما شخصا لذاته او يكون نوع كل من تلك

فصل وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد

الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك المفهوم
الواجب بينها كونها معلولة له بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم
عارضا لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور
معلولية الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان
ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام شيء
آخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان
تعدده واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته
مضافة اليه وهي التعينات فما لم ينضم الى طبيعته شيء منها
لم يمكن تعدده واذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود المجرد
اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا
الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن
ان يحمل على غيره اصلا قال الشيخ في الشفا الواجب هو الوجود
المجرد بشرط سلب ساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشيا
التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولي
انه

انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس
الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعني في الاول انه الموجود مع شرط زيادة تركيب وهذا
الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل
على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء
غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على ظاهر
هذا ان يكون تغايرا اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب
وبين وجود الممكن وان يكون كنه الواجب بديهيا لانه على
هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار ان لا يكون
معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق
بين المادة والجنس اذا اعتبر في مفهوم واحد هو مفهوم
الحيوان مثلا فيلزم لان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري
الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار وكل ذلك مخالف
لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى

التحقيق وهذا الذي ذكرنا في برهان التوحيد الواجب
الحق ايضا برهان على الدعوى الاولى وهو عدم انقسامه
بالفصول لانه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشيء
فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا فصل لما تبين ان
وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا تمايز باعتبار
الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد
ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال وجوب الوجود لا
ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان وهو الجزء الذي له
مقدار ممتاز في الوضع وللاشارة عن الاخر سواء كان
لمجموع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كما للمقدار
المتصل الواحد او يكون لكل منهما وجود على حدة كما اذا ركب
بين مقدارين او معنويا وهو الجزء الذي يكون متميزا في
الوجود العيني ولا يكون متميزا في الوضع كالهيولى
والصورة للجسم والا اي وان كان منقسما بالاجزاء لكان جزء
منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود وقد برهنا على

انه

فصل وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان

كل ح

انه واحد واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة
واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء
فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود فلا يكون هو واجبا اذ هو اقرب
الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت موجودة
ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان
للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل
كالجزء المقداري للمتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا
ان نثبته بوجه اخر بان نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كذلك
والا يلزم ان يكون ذا وضع وكلما كان كذلك فهو مادي
والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون
ممكنا فلا يكون واجبا بالذات فصل واجب الوجود لا موضوع
له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي
الوجوب الذاتي ولا عوارض له اي اراد انه لا عوارض له اصلا
سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل لان الوجودات
كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين

هذا خلف

فصل واجب الوجود لا موضوع له

وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اتصافه تعالى بها
وان اراد انه لا صفات له حقيقية فان كان المراد انه ليس له
صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب
عليه قوله فلا لبس له اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة
الى ذاته يكون تلك الصفات ساترة له ودعوى كون
العوارض الغريبة ساترة والصفات الذاتية ليست بساترة
لا تخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية
مطلقا لانه لو كان له صفات حقيقية فلا تخلو اما ان
يكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز ان يكون مستندة
الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولا جائز
ايضا ان يكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد
الحقيقي فاعلا وقابلا ففيه نظر لانه ان اريد انه يلزم
حينئذ ان يكون الواحد الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا
وان اريد انه يلزم ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا
فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع كيف وقد ذهب الشيخان الى

نعم مسلم

ان العلم

ان العلم من صفات الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا يمكن
ان يكون له ساتر مباين كما سياتي فلا لبس له اذ الخفا
انما يكون من جهة ساتر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه
اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس وبضمها جمعه فهو صراح
اي خالص عن الساتر الذي به الخفا فهو ظاهر لانه اذا لم يكن
له ساتر يخفيه يكون ظاهرا يعني يكون بحيثية لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض
له تمنع الادراك عن الوصول اليها فصل واجب الوجود
مبدا كل فيض الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن
الفاعل الذي يفعل دايما بلا عرض ولا عوض فقال الشيخ
في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم
لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها
عنه دايما بلا منع ولا كلفة تلحقه فكان الاولى ان يسمى فيضا
ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله

فصل واجب الوجود
مبدا كل فيض

عز وجل اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور
الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو شئ به يصير
الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يجعل الواجب الذى هو
تام من جميع الوجوه على الصفة التى لم يكن عليها لاستلزامه
ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى
يجب ان يكون مبدأ لكل فيض وايضا نقول انه يستحيل
ان يكون فعله تعالى لغرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق
كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله
لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق
لانه اذا تمثل بشئ يتبع ذلك التمثل الوجود يعنى ان مجرد
علمه تعالى بالاشيا كاف فى وجوداتها كما تقرر عندهم
بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها واما اذا تمثلنا بشئ
اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضا
لتحصيل الشئ وهو ظاهر على ذاته بذاته يعنى ان مبدأ الموجودات
عالم بذاته لذاته لان السبب فى كون الشئ عاقلا هو تجرده
عن

عن المادة وكذلك السبب فى كونه معقولا هو ذلك التجرد
وواجب الوجود مجرد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاتها
اى حاضرة عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد اى
عدم غيبوبه عنه فيكون ذاته تعالى عالما بها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فله الكل اى فيحصل له كل الاشياء باعتبار
وجودها العلمى من حيث لا كثرة فيه لما بينا ان وجود الكثرة
الذاتيه عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحدانى
الذات لا تستند الكثرة اليه ولا تقتضيها فهو من حيث هو
ظاهر يعنى اى ذاته تعالى من حيث الذات تظهر اخرى بتلك
الكثرة التى هى آيات دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته
الثانية التى هى ظهور بالايات ناشئة من ظاهريتها الاولى التى
هى ظهور بالذات فهو ينال الكل من ذاته لانه بسبب علمه
بذاته الذى هو عين ذاته وصل بالكل واوجده فعلمه
بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته بعدية ذاتية لان
الذات وكذلك علمها بها منشاه كما سبق اولانه صفة له

كما سيصرح به والصفة متاخرة عن الموصوف تاخرا ذاتيًا
فان قلت قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابى وابو على بن سينا
بان علم الله تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست والمشهور من
مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعنى ان ذاته تعالى
بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة
صفة له قائمة به كما هو حالنا فما السبب فى ذهابهما الى ذلك
قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم يستدعى تعلقا واضافة
الى الشئ لان العلم لا يكون الا علما بالشئ وذلك الذى هو المضاف اليه
فى علم البارى مثلا اما ان يكون عين العالم كعلم البارى بذاته
او يكون غيره فحينئذٍ لا يخلو ان تعلق علمه تعالى بذلك الغير
اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان
يكون حال عدمه لان التعلق الذى هو الاضافة يستحيل
ان يكون بين العلم والعدم الصرف قطعا فتعين ان يكون
حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العينى فيلزم ان لا يعلم
الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل

لان

لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه
بذاته الذى هو عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة
ممتنع او يكون حال وجوده العلمى فاما ان يكون حاصلا فى ذات
البارى تعالى على ان يكون صفة لازمة لذاته او يكون له
وجود مفارق لذاته وحينئذٍ فاما ان يكون موجودًا فى عقل
او نفس او يكون مفارقًا لجميع الذوات والثالث محال للزوم
القول بالصور الافلاطونية والثانى ايضا محال لانه يجب
ان يكون من جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطه
من الغير وهو ما لزم ابتداء من علمه بذاته واذا كان جميع
المعقولات مرتسما فى نفس او عقل لم يمكن ان يوجد معقول
كذلك لان جميعها متاخر عن احدهما على هذا التقدير
فتعين ان يكون حاصلًا فى ذات البارى تعالى صفة له وفيه نظر
لانه يجوز ان يكون علمه تعالى بقدماء المجردات حال وجودها
فى الاعيان اعنى يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وسائر
الاشياء اما باعتبار حصول صورها فى النفس او العقل

ويكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه
وعلما للنفس او العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شئ
مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال وذوق المتالهة
ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته لان جميع ما سواه
مستهلكة مندمجة فى مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك
المرتبة تخرج من القوة الى الفعل فهو فى حكم المجمل
والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل هو العلم بالمفصل
من وجه ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته لان صور جميع
الاشياء وان كانت حاصلة فى ذات الواجب
لكنها بوجود علمى بسيط كما سيشير اليه فلا اختلاف
ولا تعدد فى الخارج بل ليس فى الخارج الا ذات واحده
هى الواجب الحق فهو الكل اى كل الاشياء باعتبار
الذات والصفة فى وحده اى حال كونه فى الخارج
واحدا فيكون الذات مع وحدتها فى الخارج كل
الاشياء ولهذا بيان اخر وتفصيل سيجئ فى اخر هذه الرسالة

ان

ان شاء الله تعالى فص وهو الحق فكيف لا وقد وجب
يعنى انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو استغناء
الشئ فى كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا
محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزم افتقاره فى كونه
موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناه هو الباطن
المخفى عن القوى الادراكية فكيف لا يكون باطنا وقد ظهر
اى لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره
على القوى الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان
بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات
الممكنة بنوره تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار
واشتد ضوءها قصرت الادراك عليها ومنعته عن
التعلق بما وراها وايضا ذاته تعالى محض الوجود وظهور
الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فيكون نورا
محضا متناهيا فى اللطافة والنورانية فلذلك منع
تعلق ادراكها به تعالى كالشمس فانها بواسطة كثرة

فص وهو الحق فكيف لا وقد وجب

ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض
ونور مجسم لاحتجبت ايضا عن الابصار احتجابا اشد
وايضا معقولية ذاته لا تتصور بالنسبة الينا الا بحسب
الوجوه والاعتبارات وكل ذي وجه وحيثية له حيثية
والاطلاق عليها وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه
عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز ان يشير
اليه بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المسماة عند
الصوفية باللاتعين وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار
الاوصاف والحيثيات فليتامل فهو ظاهر من حيث هو باطن
يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان ناشئا من ظهوره
الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور لا تنفك عن
اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات
او بالايات وايا ما كان لا يخلو عن بطون الذات
بالقياس اليها اما الاول فلانه وان كان قد يتجلى لبعض
من خواص عباده تجليا مضيئا عن الاستدلال والانتقال

من

من الاثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله
لكنه لا ينكشف عليه انكشافا تاما بل بقدر ما يفي به وسعه
واما الثاني فلان الظهور باعتبار الاثار لا يمكن ان ينفك عن بطون
نفس الذات وصفاته من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على
حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور ذاته تقدست كما هو بالنسبة
الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى في خلاف
البطون فلانه لا يمكن الا بالاضافة الينا وباطن من حيث
هو ظاهر لان صفة البطون له تعالى يستلزم ثبوت الظهور له
لان من البطون لا يثبت له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض
النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون
له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من
المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من المخالط
وقد يكون من امر مباين لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل
ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون
امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فلم يتحقق



الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود
سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس
الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهراً لنفسه بنفسه
كظهوره للعارفين الذين رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم
وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين
الذين لم نفتح اعين قلوبهم فحينئذ بطونه وظهوره امر واحد
هو نفس ذاته فيصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن
من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه اى فاجهد ان تعرى عن
الكدورات الجسمانية وتتحلى بالصفات الرحمانية حتى تقرب
من ذات الحق وتدركه بانه لا يمكن ان يدرك متوجها الى ظهوره
باعتبار المكونات حتى يظهر لك عالم الاعلى من مطالع افق
عالم الاسفل وتبطن عنك نفس ذاته بان تعترف بالعجز
والقصور عن ادراكها فص كل ما عرف سببه من حيث
يوجبه فقد عرف اشارة الى احاطته تعالى بالاشياء
وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب

لجميع

فص كل ما عرف بسببه من حيث يوجبه فقد عرف

لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه
اى باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه
يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس و
القمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج
مثلا وعلمناهما كذلك مع ان نور القمر مستفاد من الشمس ويكون
الارض في وسط الكل فلا شك ان نجزم بانه في كل مقابلة
ينخسف انخسافا تاما جزما يقينا بلا شبهة ولا شك ان ذاته
تعالى سبب تام لواحد منها فلزم من العلم بها العلم به والذات
ايضا مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لاخر فيلزم العلم بهما
العلم بذلك الاخر وهكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلومات
واذا رتبت الاسباب دفع لما يتوهم من ان اسباب الماهية
التي هي الكليات يجوز ان يترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى
الجزئي فلا يحصل العلم به اى واذا كانت تلك الاسباب مترتبة
بان توقف بعضها على بعض انتهت اواخرها الى الجزئيات
الشخصية لان الحقايق الجنسيه بسبب انضمام الفصول اليها

تصل الى مرتبة لا يمكن ان تتحصل بعدها بالفصل ولا يطلب
العقل شيئا فى تحصيلها حينئذ الا التعين والهوية وذلك انما
يكون اذا تحصلت بنوع الانواع فحينئذ كل ما عرض لها من
الامور المحصلة تصير الطبيعة به متعينة مشارا اليها كالجوهر
فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامى والجسم النامى للحيوان والحيوان
للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذى هو آخر تلك
الاسباب ينتهى الى الاشخاص التى هى نهاية تحصل تلك الاسباب
وتعينها انتهاء على سبيل الايجاب من غير قصد واختيار
ولما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم بمسببه
فكل كلى وجزئى ظاهريته الاولى يعنى ان جميع المعلومات
سواء كانت كليات او جزئيات منكشفة على ذاته تعالى بسبب
ظاهريته الاولى التى هى علمه بذاته وهو نفس ذاته دون ظاهريته
التى هى ظهوره بالآيات ولكن ليس يظهر له شى منها عن ذواتها
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس علما انفعاليا مستفادا
من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم تأثيره عن الغير فى صفاته

الحقيقية

الحقيقية واستكمال ما هو كامل تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل
له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها داخله فى الزمان والآن
لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها التامة
لما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فمسبباتها
ايضا كذلك والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا يتغير
ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فتكون معلوماته ايضا كذلك فلا تغير فى معلوماته فلا تكون
داخلة فى الزمان والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها
حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها المتعلقة بها اى كل منها حاضر
عنده مع زمانه المخصوص الذى هو فيه ازلا وابدا فالزمان
الذى هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه وفى كل جزء
منه فيكون العلم بالشئ قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه
على طرز واحد فلا يكون فى علمه كان ويكون وكائن بل ذلك
بالقياس الى علومنا فلا يكون علمه زمانيا حاصلا عن الغير
بل عن ذاته لانه تعالى يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا

واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية واماكنها الشخصية
من اسبابها الموجبة لها المودية اليها وذاته تعالى سبب الاسباب
وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شئ من ذاته فلا يخفى عليه
شئ فيكون فعليا اذ وجود المعلومات على الترتيب الذى بينها
فى الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها
كما تقرر عندهم وهو كاف فى تحقق الاسباب واذا كان شئ
لم يكن فى وقت فانما يكون ذلك جهة القابل فاذا تم استعداده
حدث فيه من هناك صورة او عرض فالاشياء كلها واجبة
بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة اولازم لازمه الى اقصى الوجود
على الترتيب المخصوص الذى بينها والترتيب الذى عنده اى الترتيب
السببى والمسببى الواقع فى معلوماته تعالى وهو كونها شخصا
فشخصا بغير نهاية فان الترتيب فى الموجودات العينية الذى
هو فرع ذلك الترتيب العلمى غير متناه فعدم تناهى العلمى بطريق
الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة متغيره ولا يفسد
علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك يعرف جميع احوالها
الحادثة

الحادثة لها ويعلم انها تكون حادثه ولا تتغير علمه بها لانه يعرف
وجوداتها باسبابها الموجبة وعدماتها باسبابها المعدمة لها
والعلم المستفاد من العلم بالاشياء لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور
من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلى لان ادراك
الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير
فى علمه محال فظاهر هذا الكلام والذى قبله من ان كل كلى وجزئى ظاهر
عن ظاهريته الاولى انه يعلم على وجه الجزئية فينافيه وايضا
الجزئيات من حيث انها جزئيات معلولات للواجب وقد سبق
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات
من تلك الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها بدون التغير
جائز كما مر مرارا ويمكن ان يكون مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية
ان يكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه
وكونها بحيث يصح انطباق على كثيرين وظاهر ان العلم بها على
الوجه الكلى بهذا المعنى لا ينافى العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى
المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين

لانهما ذاهبان الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه
ولا يمكن ارتسام صورة جسم متشخصة فى مجرد لانه يوجب انقسامه
وكونه ماديا فتعين ان يكون حصول الماديات فيه على وجه كلى
وايضا قد ذهبا الى ان ادراك الماديات باشخاصها لا يمكن الا بالات
جسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه
كلى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود جسمانى مباين لذات الواجب
تعالى تنطبع فيه جميع صور الجسمانيات وبواسطه انطباعها فيه
تصير منكشفة على الواجب تعالى كقوانا الجسمانية المرتسمة فيها صور
الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة على نفوسنا
الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه
لا ينافى ذلك كما ان قولهم العلم حصول صورة الشئ فى العقل لا ينافى كون
الصورة مرتسمة فى القوة المتخيلة بل يتبنا ولها وقيام الالات
الجسمانية بذاته تعالى مستحيل بحسب التنزه عنه واما ان يكون موجود
مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا
فليس بمستحيل فعالم اى فهو عالم علمه بالاشياء وبذاته اى بواسطتها

هو الكل الثانى اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان
قيل اذا كان الصفة جزءا منه يكون الصفة كلا اولا لان
الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل على
الجزء التحليلى كما للمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية
او لان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متاخر عن الذات فيكون
كلا ثانيا بالنسبة اليها لا نهاية له ولا حد خبر لقوله علمه
بذاته وخبر هو قوله هو الكل الثانى وهناك اى فى الكل
الثانى وهو العلم بالموجودات ازلا وابدا الامر وهو ارادته
الازلية المتعلقه بوجوداتها وبكمالاتها اللاحقة لها المعبر عنه
بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات
عن نحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المامور عن القادر
الغالب ويجوز ان يراد بالامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة
وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعنى ان فى الكل الثانى وهو علمه
بالاشياء عالم الامر اذ وجود المفارقات فى العلم هو بعينه وجودها
فى العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين

فص علمه الاول لذاته

الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة بعد واحدة
باعتبارين والجسمانية موجودة فيهما مرتين فص علمه
الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته ولا شك في انتفاء وجود
القسمة عنها علمه الثاني وهو علمه بباقي المعلومات عن ذاته
اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته لان الكثرة في الصفة
ولا شك انها بعد الذات وما تسقط من ورقة الا يعلمها
لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق
فلا يكون جلائل الاشياء ودقايقها مختفية عنه بل منكشفة
عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض من هناك اي من العلم الثاني يجري القلم المسمى في
عرف الحكماء بالعقل الاول لانه ياخذ ما فيه من المعاني من
وجودات الاشياء وتقدير اوقاتها وتعيين كمالاتها الثابتة
على سبيل الاجمال وتفصيلها في اللوح وهو النفس اذ جريان
القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن
قبله اولان من شان النفس من حيث هي نفس اي من حيث ان

لها

لها آلات جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة جزئيا
متناهيا الى القيمة لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها
لا يذهب الى غير النهاية فان تعين زمان وجود شيء واحواله
ثم شيء آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهي الى القيمة الكبرى التي
من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد به
الكتاب قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب وجاء
في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى
الملائكة وملك الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته
تعالى كما وقع الاشارة اليه لا ينافي هذه القيمة لانه يجوز ان يكون
لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث
انتفى علتها التامة فانتفى المعلول ايضا قال الشيخ العربي في
الرسالة المسماة بالعقلة فلما اوجد الله تعالى القلم الاعلى
اوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي
من الملائكة الكرام المشار اليها بكل شيء قال الله تعالى وكتبنا له
في الالواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ وقال الله تعالى

بل هو قران مجيد فى لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتب وهو
اول كتاب سطره الكون وامر القلم ان يجرى على هذا اللوح بما قدره
وقضاه مما كان ومما يكون الى ان يقال فريق فى الجنة وفريق فى السعير
ويذبح الموت ويقول منادى الحق على قدم الصدق يا اهل الجنة خلود
فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار خلود فلا خروج من
العذاب المقيم الجديد الى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله
حكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيمة على الصغرى التى
عبر عنها بالموت كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم بقوله
من مات فقد قامت قيامته وانما كان جريه متناهيا
بهذا الاعتبار لانه اذا فنى ذات الشئ انقطع الكاتب وتناهى
عن تبيين امور يتعلق بها فيتناهى جريان القلم بالنسبة الى
ذلك الشئ لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة
فى علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنف والقلم الذى
هو العقل المؤثر عندهم يجرى فى اللوح الذى هو الماهية بان
يحققها فى الخارج ويوجد احوالها متناهية الى القيمة

بهذا

بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم اذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب
ومذاقك من ذلك الفرات يعنى انك اذا قطعت نفسك عن
الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة
عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب كنت
فى طيب لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة
شئ هان عليك الامر فتستريح ثم تدهش بفنائك عن نفسك بالكلية

فص انفذ الى الاحدية

فص انفذ الى الاحدية يعنى ان الواجب عليك ان تجهد حتى
تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتمحق فى نظرك الكثرة
الامكانية التى هى العوايق عن التوجه الى الحيز الاصلى
والوصول الى الموضع الحقيقى بان لا تلتفت الى الاسباب
والوسايط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى احدية الذات
وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت
بشراشرك اليه رأيت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع
الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهى فناؤك
عن نفسك وبقاؤك بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله تدهش

الى الابد لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات
كانت مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال واذا سالت عنها
فهي قريب اما لان اقرب الاشياء الى الشئ هو نحو وجوده الخاص به
ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات
الاحدية فكانها واقعة بين الماهية ووجودها الخاص فصارت
اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها او لان نسبتها التى
كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه ذلك النحو من
القرب كما هو عند ارباب المشاهدة اظلت الاحدية يعنى
ان ذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هى
بان لم يكن معها شئ سواها اذا اوقعت ظلها واوجدت شيئا
فكان ظلها قلما وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول
يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل
من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصور بهذه الصفات
اما بالجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله
بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلين بالتاثير

اما

اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة
واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب الاتجسمانية فتعين انه
لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدى الذات
الا العقل ولا يخفى على المتامل ما فيه وانما جعل القلم ظلا لان
الذات الاحدية هى النور لقوله تعالى الله نور السموات
والارض والقلم هو الموجود الذى حصل وجوده منها وتابع
لها فى وجوده وقد ضعف ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل
المحسوس فلذا اطلق الظل عليه اظلت الكلية اى الكل
الذى هو المركب من الذات الاحدية والقلم فكان ذلك
الظل لوحا اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر
عن البارى تعالى لا بتوسطه جرى القلم باللوح بالخلق
اى بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية لانه يجوز
ان يكون الكلية علة تامة والقلم علة موجدة او يراد
بالخلق التقدير اى بتقدير الحقائق والمعانى وتصويرها فيه
مفصلا فص امتنع ما لا يتناهى لا فى كل شئ يعنى ان عدم التناهى

فص امتنع بالاثنى
لا فى كل شئ

اما ان يكون في البعد او في العدد اما الاول فقد دل على استحالته
برهان تناهي الابعاد واما الثاني فممتنع لشرطين اعتبرهما
الحكما احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما
الترتب كما في العلل والمعلولات على ما يدل عليه برهان
التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شيء بل في الخلق
يعني الموجود الخارجي فلا يمتنع في كل موجود خارجي بل
في ماله مكانه ورتبة اي في الموجود الخارجي الذي يكون
منها اما طبيعيا او وضعيا لا في غيره اي عدم تناهي معلومات
الحق تعالى والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان وعدم
تناهي المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل
واقع عندهم وانما لم يصرح بشرط الاجتماع في الوجود
اكتفا باعتبار وصف عدم التناهي في الخلق اي الموجود
الخارجي لانه اذا لم تكن الاجزا مجتمعة في الوجود الخارجي
لم يتصف موجود خارجي بعدم التناهي بل كل ما هو موجود
من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل موصوف

باللاتناهي وهو من حيث هو كل ليس بموجود في الخارج لا في
الماضي ولا في الحاضر ولا في الاستقبال لان وجود الكل
في الخارج مع انتفا اجزائه فيه بديهي الاستحالة ووجود
اجزا الكل في جميع اجزا الزمان ليس وجود الكل من
حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزا الحركة بمعنى
القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي
منها بعدم التناهي ابدا ووجب في الامر اي الامور الغير المتناهية
ضرورية الوجود في العلم سوا كان علم الباري تعالى او علم
المجردات التي هي الاوائل لان العلم بالسبب يوجب العلم
بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا المسببات مع كونها
معلومات لها غير متناهية فهناك اي في الوجود العلمي الغير
المتناهي مستند الى اسباب لا تتناهى ولا شك ان جميعها
معلوم لها فيكون في علومها سلاسل غير متناهية من الامور
الغير المتناهية سوا كانت مجملة او مفصلة فص
لحظت الاحدية هذا بيان اخر لتعلق علمه تعالى

كم سبب لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية

فص لحظت الاحدية

بالموجودات لتبيّن ان لا ايجاد من الذات باى اعتبار من اعتبارا[تها]
يقع منها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت نفسها لما تقرر
ان من انه تعالى عالم بذاته **وذاته** تعالى **كانت قدرة**
لان القدرة ما به يؤثر الشئ فى الغير فلما كان الحق سبحانه يؤثر
فى جميع الاشيا بذاته كما اشير اليه فذاته تكون قدرة
فلحظها القدرة لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشئ عن نفسه
فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة فى
نفس الامر اى كونها بحيث يصدق عليه القدرة فى نفس الامر
ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التى لا يلزم من تعقلها
تعقل الذات **قلنا** ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع
وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا
معلوما لها فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة لان القدرة
امر اضافى اذ لا يكون قدرة على الشئ فلا يمكن تعقلها بدون تعقل
ما اضيف اليه وهو المقدورات المتكثرة الغير المتناهية
وهناك اى فى العلم الثانى الحاصل من ملاحظة الذات باعتبا[ر]

قادرتها

قادرتيها افق عالم الربوبية ومطلع عالم البرية والايجاد اذ
فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشيا وكيفياتها على وجه
مخصوص وذلك كاف فى وجوداتها فى اوقاتها فيكون ايجاد
الموجودات الخارجية طالعة منه يليها **عالم الامر** يعنى ان ما خرج ج
من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس **يجرى** اى
بسبب العلم الثانى **القلم على اللوح** اذ لولاه لم يكن القلم
واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه
تعالى بالممكنات بعلى مقدم على وجوداتها تقدما بالذات
يمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوق تحته لقوله صلى الله عليه
وسلم ما من مخلوق الا وصورته على العرش **فتتكثر الوحدة** فتتكثر
التى هى العلم الاجمالى البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم
على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة فى اللوح وهو النفس
اعلم ان الشيخ فى طبيعيات الشفا فى كتاب النفس بعد
ما مثل العلم البسيط بمسئلة تتيقن معلومتها لك وتسئل
عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها بما علمته من غير ان يكون

هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك
مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين العلم به قبل التفصيل
والترتيب فان واحدا هذين هو العلم الفكري الذي
انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم
البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد
صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور
فذلك علم فاعل للشي الذي نسميه علما فكريا ومبدا له
وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول
الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اي متعلق
بالبدن فما لم يكن كذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف
يكون للنفس الناطقة مبدا غير النفس له علم غير علم النفس
فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه
ليس في العقل المحض مهما تكثر البتة بل انما تاخذ في التفصيل
والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن تعين العلم
به قبل التفصيل والترتيب فان واحدا هذين هو العلم الفكري

الذي انما يستكمل تمام الاستكمال ولا يترتب صورة فصورة
بل هو مبدا لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي
ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشيا فان
عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاقة لها انتهى فعلى ما ذكره
الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في علوم العقول
وتكثر مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشيا وهذا يتصور
على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية
موجودة بوجود واحد على كل الاجزا الغير المتناهية المقدار
للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا
وثانيهما ان يكون لكل واحد من المعلوم وجود لكن لا
يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه
فانتفا الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها
تفصيل وقصد بالذات والوجه الاول للبساطة يناسب المفارقات
المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا
وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب

بينهما بالقوة يعنى ان ذلك الوحدانى البسيط بحيثية لو حلل الى
الاجزاء لكان بينهما تقدم وتاخر اى كالترتيب الذى بين
اجزاء المتصل الواحد فى نفسه فان فيه جزءا وجزء وجزء
فدون بينهما ترتيب على الوجه الذى ذكرنا واما ما كان فلا يكون
فى علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجمال الا فى
النفس وتكثر وحدته **حيث يغشى السدرة ما يغشى**
السدرة شجرة النبق روى مرفوعا انها فى السماء السابعة
وعليها مثل النبق **فان قيل** ما الذى يغشى السدرة
قلنا انه نور الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة
قوية لا تصير بها دكا كالطور يعنى انه يغشى الوحدة
التى هى العلم الاجمالى كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من
تجلياته وانواره تعالى ما يغشى اى لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن
ان يراد من السدرة اللوح اى تصل الكثرة الى وحدة العلم
حيث يصل الى اللوح كثرة الانوار وهى بعينها كثرة
العلم يعنى انه لا تتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل

انما

انما تتكثر حين وصوله الى اللوح **ويلقى الروح والكلمة**
اى بسبب العلم الثانى وتعلقه بالمعنى يصير الروح وهو المعنى
المجرد ملقيا للكلمة يعنى الظهور بحسب العين والوجود
الخارجى فكما ان بالكلمة تظهر المعانى المخفية فى النفس كذلك
بحسب هذا الوجود تظهر المعانى واثارها فى الخارج ويحتمل
ان يراد بالكلمة كلمة كن يعنى ان الروح يصير ملقيا لكلمة
كن يعنى الايجاد بسبب العلم الثانى ولما كان المعانى المعقولة
تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه
لازمها **وهناك افق عالم الامر** يعنى ان هناك عالم الامر الذى
هو الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الجسمانيات
الموجودة فى الخارج **يليها العرش** وهو اول الاجسام
واعظمها المسمى بفلك الافلاك **والكرسى** وهو فلك
البروج وفلك الثوابت **والسموات السبع وما فيها** من
الكواكب والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان
الوجود اذا ابتدى من عند الاول لم يزل كلما نال منه

ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات الى ان ينتهي
الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البدو درجة
الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة
الروحانية المجردة التي تسمى عقولا نفوسا وهي الملائكة
العملية ثم مراتب الاجرام السماوية بعضها اشرف من بعض
الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدي وجود المادة القابلة
للصورة الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر
ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وانزل
مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها من المادة ثم العناصر ثم
المركبات الجمادية ثم الناميات ثم الحيوانات وافضلها الانسان
وافضلها الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق
التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وكما
ان اول الكائنات من الابتدا الى درجة العنصر كان عقلا
ثم نفسا ثم جرما فها هنا يبتدي الوجود من الاجرام ثم تحدث
نفوس

نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحدي الذات مبدا لمراتب
الموجودات من وجه ومعادا لها من وجه اخر كل يسبح بحمده
وتسبيحه اما بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او
بالدلالة على تنزهه عن سمات النقص وتقدسه عن شوائب الامكان
ثم يدور على المبدا اي بعد حصول وجوده يتحرك كل من تلك
الموجودات حول المبدإ ويتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض
منه كمالا لائقا اذ كل شيء يستدعي ويطلب كمالا لائقا به
بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شيء من تلك الكمالات
الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبرياؤه فلا جرم كل شيء
يصل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب لذاته
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان غير ذاته منشا لتلك الكمالات
او لم يعتقد كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم
انه الفاعل حقيقة للحوادث ويفرون بعظمة الله عز وجل وجلاله
ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى كان سبهم راجعا الى ذاته
تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن ادم يسب الدهر وانا الدهر وفي
الدهر

قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده

روايته فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال ان كلا من
العرش والكرسي والسموات يدور على المبدا اي يتحرك كل
منها شوقا على تشبهه بمبدايه اذ حركاتها لا فلاك واختلافها
جهة واسراعا وابطأ بسبب تشبهها الى مباديها المختصة
كما بينوا في موضعه وهناك عالم الخلق وهو عالم الاجسام
واجزاؤها واعراضها الحالة فيها يلتفت منه الى عالم الامر
اذ بالنظر في هذا العالم والتامل في اجزائه يعرف وجود
المجردات في الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات
لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا
لانه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون امرا
وراها ولا يكون ذلك الا من عالم الامر وبانونه كل فردا
يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدا حال كونه منفردا
من الموانع ومجردا عن العوايق عن الرجوع اليه فكما ان مبدا
وجود الموجودات من ذاته تقدست اعني توجهها من الكمال
الى النقصان اي صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط كذلك

عود

عود وجودها اعني توجهها من النقصان الى الكمال لان عود
الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج ثم رجوعها بعينها عن
نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طبيعي او ارادي يعبر
عنها بالفنا في التوحيد الله يبدا الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون
فان الشيخ رحمه الله اشار الى هذه المراتب اما الى البدو
فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم تدور على المبدا
واما الى الفنا فبقوله وبانونه كل فردا ويمكن ان تعتبر عنها
هذه المراتب الثلاث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس
الى جملة الموجودات من حيث هي جملة فصل لما كان للقوم في
اثبات وجود الباري تعالى مسلكان احدهما الاستدلال
بالاثار على موثرها وموجدها وهذا هو طريقة المتكلمين
والحكما الطبيعيين واليه اشار الشيخ رحمة الله عليه بقوله
لك ان تلحظ عالم الخلق وتنظر فيه فترى فيه امارات الصنعة
فتعلم انه لا بد من صانع في الذات غير مصنوع وثانيهما وهو
اعتبار الموجود من حيث هو والنظر في احواله وهذا هو طريقة

فصل لك ان تلحظ وتنظر
فتعلم انه لا بد من
صانع

الحكماء المتالهين واشار بقوله وتلحظ اى لك ان تلحظ
عالم الوجود المحض سماه عالما لانه يعلم منه الصانع
كما يعلم من الايات وتعلم انه لا بد من موجود بالذات اى
موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقريره ان
يقال لا شك ان شيئا ما موجود فلا يخلو من ان يكون واجبا
او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا
ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان
الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فتعين
ان يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع ان يكون ممكنا الى غير النهاية
لاستلزامه التسلسل فتعين ان ينتهى الى موجود غير ممكن
وهو الواجب وتعلم كيف ينبغى عليه الوجود بالذات
يعنى يجب ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه فان
اعتبرت عالم الخلق بان تستدل بالمصنوعات فانت صاعد متوجه
من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع
وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت بالموجود من حيث

هو

هو فانت نازل تنحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل
وهو الممكن الخلق تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك
يعنى انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان
ان هذه باطلة فى حدود ذواتها وذلك حق محض لان الطريقة
التى سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب
لانهم بعد ما اثبتوا ان فى الوجود موجودا هو الواجب اثبتوا
ان وجوده لا يمكن ان يكون زائدا عليه كما فى سائر الموجودات
بل هو عينه خلافا للطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا
لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل
وتميز بينهما وتعرف بالصعود من الخلق الى الحق ان هذا هذا يعنى
انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز
بينهما كما سياتى بيانه عن قريب سنريهم اياتنا فى
الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه
جعل الشيخ رحمه الله المرتبتين المذكورتين فى الاية اعنى
مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود

على كل شىء شهيد

الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين
المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى
فظاهر واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة
عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب الذات
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات
على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون
بالحق على الخلق وهو المشار اليه في الاية بقوله اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين
والثانية درجة الصديقين العارفين **فص** اعلم ان المفهومات
منحصرة في الثلاث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو
حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما
الممكن فهو باطل في ذاته موجود بغيره فمعنى قوله **اذا عرفت اولاً**
الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق انك اذا علمت الموجود علمت
الموجود المحض وعلمت ما ليس بمحض من الوجود التي هي اشياء
باطلة في حدود انفسها ثابتة بغيرها اذ في كلا الطريقة المختارة

يكون

اي الم يحصل الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء يعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه او انه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان تجعل المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان الاولى وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء واليه اشار بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى واليه اشار بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد صح

من الاستاذ

يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات
ونعلم ان كلا منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض
وان **عرفت الباطل اولا** بان اعتبرت اولا المصنوع الذي
هو هنالك باطل واستدللت به على وجود الصانع **عرفت**
الباطل ولم تعرف الحق كما هو حقه اي بوجد كونه حقا
محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون
للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير
معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذه الاشارة الى شرفية
الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفص الى
تفسير القوله ليس هذا اذاك وهنا هذا ولما كان اعتبارك
الحق ومعرفته اولا يحصل للزيادة علم وتمييز **فانظر**
الى الحق واعتبره اولا **فانك لا تحب الافلين** الساقطين
في حدود انفسها لان الاحوال الزائدة يمنع الميل مطلقا
الى صاحبها فضلا عن افراطه **بل توجه وجهك** واجعل
ذاتك متوجها الى الحق بكليتك ولا تغفل لمحة عين

ولا تكتفا البتة بالتوجه فى بعض الاوقات وببعض القوى فص
الييس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم قولا
على كثيرين فلا يشاركه ندا لان الند هو المثل المخالف المعادى والمثل
هو المشارك للشى فى تمام المهية فاذا لم تحمل مهية الحق على
كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية تقتضى التشارك فى المهية
فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفا العام يوجب انتفاء
الخاص ولا ينفا بل ضدا عطف على قوله لا ينقسم ذلك مما تقدم من
قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له
ضد لان الضدين هما متعاقبان على موضوع واحد ولا يتجزى
مقدارا ولا واحدا اذ قد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم
بالاجزا مطلقا سوآ كانت بان يكون قابلة للقسمة الغير
المتناهية او واحدة بان لم يكن قابلة لذلك سوا لم تقبل قسمة
اصلا او تقبلها ولكن ينتهى الانقسام الى ما لا يقبل اصلا
ولا يختلف مهية ولا هوية كما تقدم فى صدر الكتاب ولا ينقسم
ظاهرية وباطنية لما سبق من ان حيثية ظهوره

وبطونه

قوله العلم

وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا
النهج فانظر هل ما تقبل مشاعرك وتمثيله ضمايرك كذلك لدى البحث الى
مدركات حواسك ومتعقلات عقلك وتفحصها واحدا
واحدا هل يمكن فيها شى ان يكون احواله كذلك فانا لا نشك
انك لا تجده فيها فليس ذلك الحاصل فى قواك المدركة الا
مباينا له يعنى للحق الواجب فهذا منه اى الحاصل فى عقلك
صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل
موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من الحق
تعالى ومعلوله فوجه هذا اليه اى ارل معلومك متوجها الى
الحق لان الحكمة من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية
والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان
يحيط به عقلك وحواسك فقد عرفته اذ غاية ادراك ذاته ان تدرك
ان لا يدرك كما قال الصديق رضى الله عنه العجز عن الادراك
ادراك فص كل ادراك فاما ان يكون اى لما هو كمال وخير عند

المدرك من حيث هو كذلك او لغيره بملايم

بل منافر اى لما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك

او لما ليس بملايم ولا منافر ضرورة فسر جمهور الحكماء

اللذة بانها ادراك الملايم فسروا الاذى وهو الالم بانه ادراك

المنافر وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات اللذة بانها

ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك

من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدين النيل والوصول اما

النيل فقد قيل في بيانه ان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة

تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول

ما يساوى اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ

بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفى في اللذة مجرد

الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا كلامه وفيه

نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها

وحصول مثالها عنده في وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز

ان يكون حصول ما يساويه كما لا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان

حصول

حصول نفسه ايضا كمال لواحد منها وان اريد ان بعض الانسان

لا يلتذ بحصول مثالها عنده في بعض الاوقات فهو مسلم لكنه

يجوز ان لا يكون حصول ما يساوى اللذيذ كمالا وخيرا

عند المدرك فلذلك لا يتحقق اللذة بحصول ما يساويه لا لعدم

حصول ذاته نعم لو اثبت كمالية ما يساوى اللذيذ وخيريته

عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم صح وانى له ذلك

ان لا صح

وايضا يلزم على هذا يكفى النيل ايضا لان الانسان قد يشاهد

ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحصول ذاتها عنده

واما الوصول فقد بينه بان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط

بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله ايضا فلا بد من

قيد الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه نظر لانا لا نم ان

اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا كمالا وخيرا

بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا بمجرد ادراك الذائقة اياها

يلتذ بها من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك

نقول انهم قد اخذوا في التعريف اللذة قيدا يغنى عنه وهو

الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ فى مفهوم الملايم
الماخوذ فى تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشئ بالفعل مناسبا له
لا ينافيه تحقيقه تعريفهم ان اللذة ادراك لما هو حاصل للشئ
بالفعل مناسب له لا ينوبه من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في
تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق الادراك غاية ما في
الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها فى التعريف لانه ذكر
قيدا لابد منه ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث
قال فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور عن الحكما
لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر بهذين التفسيرين
فايرادهما اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه
ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لابد منهما ان لكل ادراك
اى مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه كمالا
وقد سبق تفسيره ولذة ادراكه كما تقرر للشهوة اى
للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع ما تستطيبه
وتستحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية والقوة

الغضبية ليست من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله فى صدد
بيان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا
ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد تكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها
كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من مقتضيات الشهوة
مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها لكن التذاذ
وقد لا تكون كمالا لواحد منها بعينها كمغلوبية العدو وغالبية
الصديق فان الانسان اذا سمع احداهما التذ بها لا لاجل انها
كمالات القوة السامعة لان التذاذ النفس بها ليس من حيث انها
صوت حسن بل لان جزئيتها من كمالات القوة الشهوية او
النفسية فاذا ادركت النفس كليتها بالذات وجزئيتها
بواسطة قوة جسمانية التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية
مثلا كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها
والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لاجل
انها من كمالاتهما لا لانهما من كمالات قوة مدركة بخصوصها
كما اشار اليه بقوله وللغضب الغلبة اى للقوة الغضبية للغضب الغلبة

التى هى الباعثة على دفع الضار ان يتكيف بكيفية العلة والمضرة
اللتين حلتا بالمغضوب عليه او بكيفية شعور باذى تعلق بالمغضوب
عليه فان الغلبة ليست كمالات القوى الدراكيتين كالات القوة
الغضبية ولذلك افردهما بالذكر وللوهم الرجاء اى للقوة الواهمة
التكيف بهيئة شئ يرجوه او تصور شئ يتذكره ولكل حس
اى لكل من القوى الحسية ما هو اى كمال تهيئا
له فيلتذ بادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة
والنغمات المتناسبة وللذائقة من الطعوم وللشامة كمال
هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها
فادراك كل منها ما هو كمال لها التذتها ولما هو اى
للقوة العاقلة من حيث هى التى هى اعلى من تلك القوى كمال هو الحق
وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا
على الوجه اليقينى المبرا عن شوائب الظنون والاوهام وخصوصا
الحق بالذات وهو ان ينطبع فيها بقدر استطاعتها

لكل حسى ما هو ولما هو

جبلة

40

جبلة المبدأ الحق تعالى بحسب تقدس ذاته وتبرأ صفاته الذاتية
والفعلية كل كمال من هذه الكمالات المذكورة معشوق ومرغوب
لقوة هى دراكة فاذا ادركته التذت به فص اعلم ان للنفس
الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التى هى المبداء
لادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها
ان يكون معلومة للقوة الحيوانية التى يدعوها شهوتها تارة
وغضبها اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب
ما يتذكرانه او بسبب ما يتادى اليهما من الحواس الى حركات
مختلفة بحسب تلك الدواعى ويكون العاقلة خادمة لها
فى تحصيل مراداتها فيكون هى امارة يصدر عنها افاعيل
مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان يكون القوة الحيوانية
معلومة لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة
مطمئنة لا تصدر عنها افعال مخالفة للمبادى وثالثها
انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية
وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت

فص ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول

لوامة اذا عرفت هذا فنقول ان النفس المطمئنة الساكنة
ثابتة غير ملتفتة الى غيره كمالها عرفان الحق الاول اى
الوصول اليه فقوله بادراكها المراد به المعنى اللغوى وهو
الوصول تفسير وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان
كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فعرفانها كمال النفس المطمئنة
صفاته
الحق الاول بمهيته قدسية اى بحسب تقدس ذاته وتنزه
واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان على ما اى على الوجه
الذى تستطيع النفس المطمئنة وتستعد لان يتجلى لها
فان تجلى الحق الاول على الوجه الذى هو عليه غير ممكن لغيره
هو اللذة القصوى لما ذهب جماعة الى انحصار القوة اللذة
مطلقا فى الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة
فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب
طائفة اخرى الى انحصار اللذة فيها فهم يثبتون اللذة القوية
العقلية ولكن يستحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار
الشيخ رحمه الله الى ردهما بان قال اللذة العقلية هو اللذة

القصوى

القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك فى تفاوت الادراك
فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت
اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك او المدرك او المدرك
اما تفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته
اكثر مما راه من مسافة ابعد واما بتفاوت المدرك
فلان لذة للسمع الصحيح من الصوت الحسن اشد من لذة
السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك
واما تفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن
يكون اللذة فى رويته اتم ولا شك ان ادراك القوة العاقلة
اقوى من الادراكات الحسية لان الادراك العقلى واصل
الى كنه الشيء الذى هو اصعب المدركات حتى يميز بين الجنس
والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين اللازم
والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك

والادراك الحسى لايصل الا الى المحسوس الذى هو اظهر المدركات
لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان فى ذلك الادراك
فالادراك العقلى اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية
لانها تدرك ذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات
القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات
على ما هى عليه ومدركات الحس ليست الا اعراضها مخصوصة
الالوان والطعوم وباقى المحسوسات وما يتعلق بها من المعانى
الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما فى الشرف الى الاخر
يكون اللذة العقلية اشد من اللذة الحسية واقوى منها
فص كل مدرك متشبه من جهة مايدركه اى لكل مدرك مشابهة

فص كل مدرك متشبه من جهة مايدركه

ومناسبة تحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة
النظر والفكر او غير ذلك بما يدركه نسبة التقبل والاتصال
اى نسبتها هو منشاء لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما
حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما
يصيران كالواحد فالنفس المطمئنة بالله تعالى المهذبة

عن

عن العلائق البدنية الظلمانية سنحا لطمعن من يفيض عليها ويتصل
بها من اللذة الحقيقية اى الملتذات الروحانية العقلية من
اشراق انوار الله تعالى وجماله على ضرب من الاتصال
بحيث تغلب عن نور وجودها فيضمحل عندئذ لا هذه الانوار
فترى الحق فى كل شيء بل كل شئ وتبطل عن ذاتها وتعنى
وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وخيال وتحقق
بحقيقة قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل
فاذا زالت هذه المعانى عنها بسرعة كما اشار اليه الشيخ
فى مقامات العارفين بقوله كانها بروق تومض اليه
ثم تخمد عنه ورجعت الى ذاتها قالت اى عادت وصارت
على ما كانت عليه قبل ذلك لها اى للنفس حينئذ اسف اى
اسف على فواته وتضجر عن فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقى
فص المقصود من هذا الفص دفع ما اورد على تعريف اللذة
وتقريره ان من الاشيا ما هو كمال وخير عندنا
كالصحة والامن والطعام وغيرها فلو كان اللذة ادراك

الملايمة لكنا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة تحصل
وجودها بشيئين احدهما وجود الملايم عند المدرك
والثانى ادراك ذلك الملايم من حيث هو ملايم فعدم الالتذاذ
بتلك الاشيا لاجل انتفا احد جزئيها وهو الادراك على وجه
الملايمة وانتفاوه اما بانتفا الادراك كما اشار اليه بقوله
ما كل ما يلى اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى الضمه يفطن بها
يعنى ليس كل من يقرب الملتذ به ويحضر لديه عنده ان يدركه
او الادراك على وجه الملايمة كما اشار اليه بقوله
بل قد يعافه ويكرهه ثم شرع فى توضيح ذلك بقوله
البين المحرور وهو من به مرة الصفرا يستخبث الحلو ويجده
خبثا ويبشمه وبقوله العس من به جوع بوليموس معنى بوليموس
باليونانية الشى العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضا
مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى يعاف الطعام
والحال انه يذوب بدنه جوعا ولما نبه على ان وجود الملتذ
به الملتذ لا يكفى ايضا فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه

على

على ان وجود المولم عند المتالم لا يكفى ايضا فى تحقق الالم فقال
ان ثم
ما كل منقلب فى سبب مولم يحس به ثم اوضحه بقوله البين
الحديد الفاقد للقوة اللامسة لا يولمه احراق النار ولا
اجماد الزمهرير فلا يكفى فى تحقق اللذة والالم وجود الكمال
والافة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث هو كذلك
فص اعلم ان المرض سوا كان بالاشتراك او بالتشابه اما
اما بدنى تكون افعال البدن بسبب عروضه ماوفة او نفسانى
يكون افعالها بسببه كذلك فكما انه يمكن على ازالة مرض البدن
بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها
اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على قولهم اللذة العقلية
هى اللذة القصوى شبهة وتقريره انه لو كانت المعقولات
كمالات للنفس ملتذة بادراكها لوجب ان يشتاق اليها
ويتالم بحضور اضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق
الى الاصوات الرخيمة التى هى كمال لها ويتالم بوصول
الاصوات المستنكرة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم

فص احال المحرور الذى له مرض بدنى

اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم
كونها ملتذة بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها
بسبب غطاء مانع هو انهماكه في اللذات الحسية واشتغاله
بالمحسوسات الصرفة وما لم تلتفت اليها لم يجد ذوقا
منها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء
الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما
اشار اليه الشيخ رحمه الله مبتديا بالامراض البدنية
ودفعها ثم بالالتذاذ القوى البدنية بما تكرهها قبل ذلك
او تألمها بما لم يكن تألم بها ثم قياس الامراض النفسانية
وازالتها والتذاذها بالمعقولات عليها بقوله ما حال المحرور الذي
له مرض بدني اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن يجوع
بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخدر اذا اشرقت فوقه
للحس في جارحة البدن اولا يستلذ الحلو اي يحركه الجوع اقلاقا
ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة البتة
ينهكه الالم انهاكا اي يصيره بحيث لا يطيق

عد

٢٢

٤٤

على طلعته ومشتفته لمحة كذلك اذا كشف عنك غطاؤك
وازيل عنك حجابك كان على قلبك الذي وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات
وغفلتك عن المعقولات الصرفة وعدم توجهك اليها فبصرك
اليوم حديد حينئذ اي بصرك في تلك المدة حديد في هذا الوقت
بها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعني ان بصيرتك حينئذ
حاد نافذ ثاقب ترى ما كان محجوبا عنك وتدرك الاشياء على ما هي
عليه فتلتذ به لان حصول الاشياء على هذا الوجه عنده من
اعلى كمالاته لان الحكمة والمصلحة من خلقه هي تلك
الادراكات كما اشير اليه فمقتضى نفسه اذا خليت وطبعها
الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ بادراكاتها فصل ازال
منك غطاء هي اعتبار هويتك وملاحظة انانيتك التي هي
كمال الحجاب فضلا اما مصدر منصوب بفعل محذوف
ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده
على نفي الاعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح وهو الاكثر
او ضمني هو لا نعتا صرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا
الامور

فصل ان لك منك غطاء انيتك

عن دقايقها اى لم يبلغ الهمم فعلى هذا معنى كلامه ان
نفسك الناطقة مع وحدتها وقطع النظر عما سواها ليست
بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان معها شئ يصير سببا لحجابها
او صفة لقوله غطا اى غطا فاضلا عن لباسك اى عن غطائك
الحاصل من البدن وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا لك
مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجة المكتسبة
من بدنك حجابا لك فاجهد ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك
الى الكمال الحقيقى وتحترز عن الغواشى العرضية والهيآت
البدنية واذا تجردت عن العلايق البدنية والعوايق الردية
بل عن اعتبار هذية نفسك حينئذ تلحق وتصل لما هو
المطلوب الحقيقى كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد
تصل فلا تسئل على بنا المجهول عما تباشره عن افعال
ترتكبه اما لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فتفنى ذاتك
وصفاتك وافعالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى
كما اشار اليه المحقق الطوسى رحمه الله فى شرح مقامات

العارفين

العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه
الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
فى ارادته التى لا يتأتى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود
وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق
حينئذ بصره الذى يبصر به وسمعه الذى به يسمع وقدرته
التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى
فاذا صرت متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه
ان لا يسئل عما يباشره لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل فلا
تسئل انت ايضا واما لجلالة منصبك وعظم شانك ولان
ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات
فلا تلام عقلا ولا تعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ
ان للسالك مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام

الشرعية بحسب الباطن دون الظاهر يعني ان له حالة لو
شرب الخمر فيها لا يكون له الشرب مانعا وحجابا له في الحقيقة
وان وجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس
الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها
الهية نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة
الحب لهذه المزخرفات العاجلة وبعضها كثيرة الحب لها
وبعضها رحيمة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال
والمجاهدة لا تؤثر في احوالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها
بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها فمعنى قوله فان
ابت فويل لك انك اذا اصبرت متألما عند قطع
علائقك البدنية وعوائقك الظلمانية بالرياضة والمجاهدة
بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حين الدعك هذه
المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوة نفسك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة وان سلمت فطوبى
لك وان كنت ذا سلامة وفراغة عند التجرد عن تلك

الوساوس

46

الوساوس والخطرات فالخير والظفر والفلاح لك لان هذا
دليل سعادتك وكون نفسك من اللطايف الالهية النورانية
وانت في بدنك اي في حال تعلقك ببدنك بحسب الظاهر
تكون بحسب الحقيقة كانك لست في بدنك وكانك في صقع
الملكوت وناحيته اذ لا يمنع في هذه الحالة اشتغالك
بالبدن وملايمات الحواس عن انخراطك في سلك المبادي
المفارقة فاذا كنت في سلكها فترى ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر من النعم الاخروية وتلك النعم
لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب عدم
تقيدك بالحواس وملايماتها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ـــــ قال الله تعالى اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر فاتخذ لك عند الحق عهدا اي فاتخذ لنفسك عند
الحق الواجب تعالى عهدا بان يبقيك ويديمك على هذه الحالة
واعترف بصدق الانبيا وبما جاؤا به وامتثل باوامره

واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك من صقع
الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين
تمنع وصول الضرر عن احدهما الى الاخر وتوجب النفع كذلك
هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه الى من
عنده العذاب الاليم وموجب لوصوله الى دار النعيم
ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد الى ان تاتيه فردا
اى غريبا وحيدا بعملك ليس معك من الذي تشتهى لا مال
ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك
ما نقول فى شان الامر الذى عند الحق تعالى عن الحق
طايفة من المتاخرين تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى
لعدم الاذن الشرعى والحكماء الالهيون لما حققوا
معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار الشيخ
رحمه الله بقوله هنالك صورة العشق لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق
لانهم قالوا ان كل جمال وخير يدرك فهو محبوب معشوق
لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد

وقوى

وقوى صار عشقا وكلما كان الادراك اشد تناهيا واشد تحقيقا
والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياها
وعشقها بها اكثر ولا شك ان واجب الوجود هو الذى فى
غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
وذاته اكمل الذوات واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك
اشد خيرية كان العشق اكثر فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق
فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير لكنه ليس لا
يعشق من الغير بل هو معشوق من الاشياء الكثيرة غيره لذيذ
عند ذاته لان اللذة كما حقق هى ادراك الملايم وادراك
الحق الاول لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات
فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به وان لم يلحق من
الغير لكنه قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون
لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا تم وجوده فوق التمام
اما ان وجوده تام فلانه ليس شىء من وجوده وكمالات وجوده
قاصرا عنه منتظرا من غيره واما انه فوق التمام فلان

وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك لجميع
وجودات الممكنات فاصل عن وجوده فائض عنه والى هذا
اشار بقوله فيفصل ذلك الوجود ليسبغ ويسيل على
مهيات الممكنات على الاتمام اى على ان يتم تلك المهيات
التى هى ناقصة فى نفسها باطلة فى حدود ذواتها فص من
شاهد الحق وعرفه لا يخلو عن احدى الاحوال الثلاث
وهى اما ان يكون بحيث لزمه لزوما اى لاحظه فى جميع ذرات
الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة
نفسه او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد
يغفل عنه ويرى الخلق واليه اشار بقوله او تركه عجزا
او يكون بحيث يغيب عن نفسه فلا يلحظها ولا غيرها مما سواه
بل لا يلحظ الا جناب القدس فقط وهنا يتم الوصول الى
الحق ولا مرتبة اعلى منها وهى مرتبة المحو والفنا فى التوحيد
المشار اليها بقوله ولا منزلة غير هاتين المنزلتين الا
منزلة الخمول الذى هو فقدان الاسم وبطلان الرسم

يعنى

يعنى لا يكون للعارف حالة سوى هاتين الحالتين الا هذه
الحالة التى هى فقدان التعين وهى حالة الفنا فى نفسه والبقاء
السرمدى بالله الحق الواجب من تركه عجزا فقد اقام عذرا
هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم وهو مخجل
فى حد ذاته فيسرق على من يستفيد الشروق ويستخفه
اما استخفافا ذاتيا من غير تعمل وكسب او بواسطة من ازالة
الحجب ورفع الموانع وسريع اى شانه اى يأتى هرولة الى
من اتاه يمشى ويتوجه نحوه فيلحق ويصل اليه عند تخليته
عن العوائق قال الله تعالى من تقرب
الى شبرا تقربت اليه ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى يمشى اتيته
هرولة فاجهد ان تنجيها عن الطرق وهو لا يضيع اجر المحسنين
بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله حملته
السما اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة وجات لما اراد
منها بدورانها حول مركزها وكذلك الارض انقادت
لامره بوجدانها اى ثقلها وكونها تحت جميع الافلاك

ومن تقرب الى ذراعا

لعله الطاعة

والعناصر فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين
وصل الما بسيلانه والمطر ايضا بهطلانه اى بتقاطره ونزوله
الى الارض وقد تصلى له ولا تشعر لذكر الله الذى هو الصلوة
اكبر واعظم من ان تصل اليه الافهام وتتبادر اليه الاوهام
لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال واقتصار
فهمك على لسان الملك والمعانى فص ان الروح الذى لك
وهو المدرك الفاهم المتكلم المشار اليه بقولك أنا من
جوهر عالم الامر الذى هو عالم المجردات الخارجية المعقولة
لا من عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك
نفسه مخصوصة وعند ادراكنا ايا ها بهذا الوجه لا يدرك شيئا
مما لا يمكن ادراك الماديات على سبيل التجربة بدونه من الكم
المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك
اذ لا نشك فى كون الموضوع فى قولنا انا عالم معلوم ولا
يخطر ببالنا حينئذ شئ من البدن واجزايه واعراضه من الحادثات
كما نشهد به الوجدان وغير معلوم غير المعلوم فثبت

فصل ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر

انه

انه مجرد شانه وخاصته ان لا يتشكل بصورة لها امتداد
مخصوص وان لا يتخلق بخلقة هى المركبة من الكيفيات المحسوسة
اعنى الكون من الكيفيات المتصلة بالكميات اعنى الشكل
وباعتبارها بوصفا الشخص بالحسن والقبح وان لا يتعين
لاشارة اى لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية
وان لا يتردد بين حركة وسكون اى لا يمكن ان يتصف باحدهما
لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد
فلذلك اى فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر يدرك المعدوم
الذى فات من الحس بان لا يدركه اصلا وليس من شان
البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا نشك ان مدرك
ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه
فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه لا يمكن ان يكون مدركه
جزءا من البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات
كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات ويدرك المنتظر
الذى هو ات ولا شئ من البدن وحواسه

بمدرك له لما سبق بعينه ويسبح في عالم الملكوت
الذي هو العالم الاعلى المعقول وينتقش من عالم الجبروت
وهو عالم المجردات التي شانها التاثير لا القبول انتقاشا
بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينتقش بالصور
العملية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن
وحواسه كذلك فص انت مركب من جوهرين احدهما متشكل مكيف
مقدر متحرك ساكن متحيز وهو البدن والثاني مباين للاول في هذه كما بيناه
انفا غير مشارك له في حقيقة الذات لانه من لطايف الروحانيات
يناله العقل ويدركه فقط لان ادراك الحواس لا يتجاوز عن
عالم الشهادة ويعرض عنه الوهم بل يحيله او يثبته ادراكه
لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود
اما متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان
العقل والشرايع رفعتها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من
هذين الجوهرين فقد جمعت اي صرت مجتمعا من جوهر
هو من عالم الخلق الذي هو عالم المحسوسات ومن جوهر

فص انت مركب من جوهرين

منقسم صح

هو

هو من عالم الامر الذي هو عالم المعقولات لان روحك من
امر ربك وبدنك من خلق ربك ولا يذهب عليك انه لا
يمكن اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع
المولف وحده حقيقة فليتامل فص النبوة تختص في روحها
بقوة قدسية يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى
الخلق ليرشدهم الى المصالح الدارين له خواص ثلث عند الحكما
احدها ان يكون بحيث تطيعه الهيولى القابلة للصورة
المفارقة الى البدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء
جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير
شائبة وكسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملائكة
على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي
هذا الفص اشار الشيخ رحمه الله اليها اما الى الاولى فبقوله
تذعن لها اي تطيع لارادتها غريزة عالم الخلق الاصغر
وهو البدن الانساني في حركات مختلفة وسكنات شتى حسب
ارادته لان شان النفس الناطقة الانسانية ان تحدث في

العنصر البدني استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسماني
كما يشاهد من الشيخ حالة الغضب فيحدث حرارة لا عن
حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادي
التي هي تكسو المواد صورها اذا تمّ استعدادها بل هي اشد
مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان تفيض
عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة
وفعل وانفعال جسماني بل الشيء في النفس قد يصير مبدأ
لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله وهمه
وتفكرت في جبروته وكبريائه كيف يقشعر جلدك ويقوم
شعرك على البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التأمل
والتفكر لا يكون الا في النفس وقد اثر في البدن وقد
تؤثر النفس في بدن آخر كتأثير العين العائنة والوهم العامل
فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي العالية
اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر
ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة في البدن بل متصرفة

الهمة

الهمة اليه وكان هذا الضرب من التعلق يجعلها ان تحيل العنصر
البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية
جدا ان تأثيرها عن البدن المختص بها ويتم فيأتي بمعجزات خارجة
عن الجبلة والعادات فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويستحيل
بها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا ويحدث
بارادتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها
بحسب اختلاف الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها



العاملة والى الثانية اشار بقوله ولا تصدأ مرآتها عطف
على قوله يذعن لها اي ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة بشيء من
الحجب لشدة صقالتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح
المحفوظ عن تطرّق الفساد والتغير والزوال من الكتاب
بيان ما اي المكتوب الذي لا يبطل وهو العلم بالكليات
والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات
موجودة في الخارج او منتظرة الوجود فيه ويحتمل ان يكون
من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فحينئذ يراد به معناه

المبادی ومنه والی الثالثة اشار بقوله وذوات الملائكة التی هی
الرسل عطف علی قوله مرآتها یعنی ان ذوات الملائكة
التی هی كالمرایا لا تحتجب عن نفسها الناطقة المؤیدة ای لا تكون
بحیث لا یظهر علیها الملائكة بل هی یظهر علیها فتراها مشاهدة
وتسمع اصواتها وتستفید منها فتبلغ ما استفادت منها مما
عند الله من الاحوال والاحكام الی عامة الخلائق
لتكمل نفوسهم بحسب قوتیها النظریة والعملیة وتجعلها
مستعدة للسعادة الدینیة والدنیویة فص لما سبق ذكر
الملائكة واستفادة النبی منها اراد ان یبین مهیاتها والاستفادة
وكیفیة الاستفادة فقال الملائكة صور علمیة معقولة بذواتها
لیس فیها ما یمنع عن معقولیتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها
ولا مانع عن المعقولیة الا اباها جواهرها ای حقایقها وذواتها
الموجودة فی الخارج علوم ابداعیة كائنة بمجرد كن من غیر سبق
مادة ومدة لیست تلك الملائكة كالواح فیها نقوش
او صور فیها علوم لانها من قبیل الاجسام وتوابعها

ای

وهی منزهة عنها لتجردها كما بین بل هی علوم ابداعیة
تكرار والاولی ان یقال بل هی قائمة بذواتها غیر قائمة بغیرها
ملحظة الامر الاعلی اما بالاشراق من المبدا الحق او لان العلم
بالسبب یستلزم العلم بالمسبب فینطبع ای یرتسم فی هویاتها
ما تلحظ من الصور الادراكیة هذا الكلام صریح فی
ان علم المبادی العالیة بطریق الارتسام كما صرح به الشیخ
الرئیس ایضا وهی ای اعظم الملائكة التی هی العقول
مطلقة غیر مقیدة ببدن من الابدان تعبد نفوسنا الناطقة
بابداننا لكن الروح القدسیة التی للرسول تخاطبها فی الیقظة
كما روی عن الرسل صلوات الله علیهم انهم شاهدوا جبرئیل
وتكلموا معه حالة الیقظة والروح النبویة تعاشرها وتخالطها فی
النوم لان النبی من یوحی الیه اما مناما او الهاما سواء اتاه
جبرئیل وله بابه فاذا اتاه كان رسولا ایضا فالنبی من حیث هو
نبی لا یستدعی اتیانه جبرئیل بل هو من تلك الحیثیة یكون
اكثر مخالطة معه فی النوم فلذا خص بالنوم او لان العالم

اذ افوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك الخاص وبا فى
بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان
مخالطون معهم فى النوم كما لا يخفى وبلا بد من قوله تقدم
لما تقدم من قوله النبوة تختص فى روحها بقوة قدسية فان
قيل هذا ينافى ما تقرر عند اهل الملل والشرايع الحقة
من ان الانبيا يشاهدون الملائكة ويتكلمون معهم وظاهر
انه لا يمكن الا ان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم
من هذا الفصل ينافيه وسياتى ايضا ان كونها علوما ابداعية
ينافى المخاطبة معهم فى اليقظة قلنا ان للملائكة اعتبارين
أحدهما كونها متمثلة بصورة متخيلة محسوسة وسيجى
بيان حقيقة ذلك التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث
هى من غير تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من قال
بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها
نظر الى ثانيهما فمورد النفى والاثبات ليس امرا واحدا فلا
تنافى **فصل** الانسان ينقسم الى سر وعلن يعنى ان

فصل الانسان ينقسم الى سر وعلن

للبدن

للبدن الانسانى ظاهرا وباطنا فعلى هذا الدفع ما قيل
من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت من جوهرين اما علنه
اى ظاهره فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه اى
اخلاطه من ارتباطات العظام وكيفيتها ومنابت الاعصاب
والعروق والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها واما
سره اى باطنه فقوى روحية التى سيفصلها من
كونها ظاهرة وباطنة علمية وعملية **فصل** اى قوى الانسان
تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم بالادراك لانا لا نشك فى ان
للنفس الناطقة الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد
لا يصدر عنه مختلفان الا من جهتين فلا بد لها من قوتين
بهما الادراك والعمل والعمل مقصود بالتبع لان المقصود
من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية
لانه يبقى ببقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
المحسوس والعمل ثلاثة اقسام نباتى وحيوانى وانسانى
على ما دل عليه الاستقراء والادراك قسمان حيوانى وهو ادراك

وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشريح على باطنه

فص العمل الثانى في عرضى

الجزئيات والانسانى وهو ادراك الكليات فص وهذه الاقسام الخمسة موجودة فى الانسان ويشارك فى كثير منها غيره هذا غنى عن الشرح فص العمل الثانى في عرضى يعنى ان مقصود النباتى الذى هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذا الى مشابهة المغتذى والحاق بدل ما يتحلل وجذب الغذا وتصييره الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية وامساك الغذا المجذوب مثلا بل المقصود منه حفظ الشخص لانه الغاية فى اعمال المتعلقة بالقوة الغاذية وبها يحفظ الشخص لانها لو لم يلصق بها بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت فى الابدان النباتية وهى تقتضى تحليل الرطوبات فيها فلولا ان شيئا يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وتنميته التى هى من اثار القوة النامية التى بها يحصل كمال النشو وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد الذى هو من اثار القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شئ فما لم يصلح

فص العمل الحيوانى

ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه ينبعث فيه قوة الى استجلاب بدل بعضه ليحفظ به نوعه فالمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص وقد سلط عليها اى على هذه الاعمال احدى قوى روح الانسانى من قواه الخمسة وقد يسمونها القوة النباتية هذا هو المشهور ولا حاجة بنا الى شرحها وتبيين ماهيتها وتفصيل احوالها لان المقصود تفاصيل القوة الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها فص العمل الحيوانى جذب النافع اى تحريك يقرب به من الشئ المتخيل النافع ويقتضيه الشهوة بان يكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التى فى الاعضا والعضلات على التحريك ودفع الضار اى تحريك به يدفع الشئ المتخيل ويستدعيه اى هذا الدفع الخوف لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت فى النفس احدثت خوفا فيها ثم تنبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله ويتولاه الغضب اى هو يبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع

فصل العمل الانسانی

الصان وهذه من قوى روح الانسان ای هذه الاعمال
ناشية من قوة هی من القوی الخمسة للروح الانسانی فص
العمل الانسانی وهو الصادر عن نفسه الناطقة
بحسب قوته العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل من
رای کل مستنبط من مقدمة كلية هی قولنا کل حسن ينبغی
ان يوتی به وهذا رای کلی ثم ان العقل العملی وهو القوة التی بها
تصير النفس مبدا للافعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا
فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرای الجزئی من الرای الكلی
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغی ان يوتی به فهذا الصدق
ينبغی ان يوتی به وهذا رای جزئی والعقل العملی يفعل
هذا الصدق للعلم بذلك الجزئی والنفس تصدر عنها الافعال
لاراء جزئية منبعثة من كلی آراء كلية مستنبطة من مقدمات
بديهية او مشهورة او جزئية او غيرها ولا يمكن ان يصدر
عنها شیء الا اذا كان مستحسنا فی نظرها ولو باعتبار
فذلك الصادر اختيار الجميل وهو الفعل الذی اثبت

وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغی ان يوتی به
بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغی ان يوتی
به فالصدق ينبغی ان يوتی به صح

الشرع

الشرع او العقل حسنه واختيار النافع سوا استحسنه
الشرع والعقل او لا كفعل شخص من تبعه عن الوصول
الی المطلوب به فی المقصود المعبور اليه متعلق بقوله النافع الذی
هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو مسافة انفق الصدر اليه
بالحيوة العاجلة الفانية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فی النفس
ورای كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تترك
افعالها ان تفعلها مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ولا
ياكل ولده ولا بسبب اعتقاد فی النفس بل من جهة اخری
هی ان كل حيوان يوثر بالطبع وجود ما يلده وبقاءه
وان الشخص الذی يمونه ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل
نافع لذيذ بالطبع عند النفوع فيكون المانع من فريسته حالة
اخری لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة فی الجبلة من
الالهام الالهی كل حيوان ولده من غير اعتقاد الله ورای
وقد يكون العمل الانسانی سد طرق فاقة السفه
الذی هو الظلم بحيث لا يابنه من جهة نبا على القدر منوجها

اليه يعني انه قد يكون العقل الانساني منع نفسه عن سلوك
طريقة الظلم وترك اداامتها على العدل الذي هو لزوم الاستحسان
قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذي باعتبار النظرية
فابقاوها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف
واما الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في
الاخلاق عن طرفي الافراط والتفريط ولا يلزم المواظبة
على التوسط بين الطرفين والثاني وهو ايصال الضرر
الى الغير اما في عاجله او آجله فاذا عرف الظلم باقسامه
عرف بالمقايسة اليه العدل ويهدي اليه اي الى كل واحد
من الاختيار والسد عقل اي حالة ادراكية او رأي واستنباط
قياس يفيده التجارب وتوتيه العشرة اي المخالطة مع بني نوعه
وتقليده اي لذا العقل او صاحبه التاديب اي المتادب
الذي ليس له قدرة استنباط ولذلك قال الرأي الجزئي من
الرأي الكلي فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلد من له هذا

التميز

التميز لتجاربه الجميل وهذا التقليد انما يكون ممن يحكم عقله
الاصيل بصحة رأي من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط
ولذلك قال بعد صحة من العقل الاصيل فصل الادراك
يناسب الانتقاش اي الادراك نسبة ان يكون هيئة وصورة
في العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة من انتقاش شيء
لشيء في الخارج للانتقاش كما هو الظاهر من كلامه ههنا
لان ما سياتي من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه وايضا
الانتقاش انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة وعدمها
والادراك يتصف بهما فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق
الشفا بعد ما بين ان العلم لذاته غير معقول بالقياس الى
الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفية ما يكون
هيئة في النفس وصورة مجردة عن المواد هي مطابقة لامور
من خارج وكان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا
عانقه معانقة ضامة اي جامعة قوية رحل عنه اي
افترق الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع متلبسا بمعرفته

فصل الادراك يناسب الانتقاش

ومشاكلة صورة يعني ان الشمع ياخذ عن الخاتم حال
المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم ونقشه والاولى
ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة
وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك
المعانقة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة وهو المدرك اذ الصورة
كما تطلق على العلم تطلق على المعلوم ايضا فاذا انسلخ
عنه اى سلب المدرك عن المدرك صورته عند فقده المعرفة
كالحس ياخذ من المحسوس صورة فيستودعها الذكر اى تطلب
القوة الذاكرة ان تجعل تلك الصورة وصفا لها فاقيما فيتمثل
في الذكر وهو الحافظة وان غاب عن المحسوس بالذات وهو
الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ لان الحس
في الشفا الحاس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة
والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور الحاس من صورة
المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس
لانه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها واما
الخارج

الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي
تحس ذاتها انتهى فصل ادراك الحيواني اما في فصل ادراك الحيواني
الظاهر اى في القوة الظاهرة واما في الباطن والادراك
الظاهر وهو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس الحواس
للحس التي هي المشاعر وهم ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتم
يتحقق الا به والادراك الباطني من الحيوان وهو ادراك
المعاني الجزئية والتخيل الذي هو ادراك الشيء مكتنفا باللواحق
المادية بشرط عدم حضور المادة للوهم وخوله اى
مع خدمه فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
كما هو المشهور وادراك الصور من القوى الباطنة ٭
مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان احدهما
وهو الوهم للمعاني وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة
كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون
للحس المشترك لا للوهم قلنا ان التخيل لا يصدر عن
الحس المشترك لان شان الحس المشترك المشاهدة والاحساس

الذى هو الادراك الظاهرى لا غيره كما نص عليه الشيخ رحمه
الله عقيب هذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا
حيث قال ان الروح التى فيها الحس المشترك انما تثبت فيها
الصورة الماخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة
بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غادرت البصر
انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت فى الحس المشترك
كانت محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة
فى الوجود احستها كما يعرض للمرورين بل نقول كما صرح به
الشيخ الرئيس ايضا ان التخيل ناشى من قوة الواهمة لكن
بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المخزونة فى الخيال متى شاءت
الواهمة ادراكها تنفذ الى التجويف الاخير بان يصير الدودة
مفتوحة ويتصل به الروح الحامل للصور الخيالية بالروح
الحامل للقوة الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة
فانطبعت الصور التى فى الخيال فى روح القوة الواهمة لا
انه لا يثبت فيها دائما بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان

متلا

متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة الواهمة
عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة
يعرضها على النفس وعنده يقف تادى الصورة المحسوسة
وايضا لانه ان الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية فان الادراك
الباطنى وهو التخيل وادراك المعانى كلية مستند اليه اما
المعانى فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل فى ادراكها
بان يدركها او لانه يدركها الوهم وان كان لبعض من تلك
القوى فيه مدخل باعتبار اخر واما التخيل فلانه وان كان
لتلك القوى مدخل فى ادراك الصورة بالمعنى الذى ذكر
لكن هذا النوع المخصوص من ادراكها وهو التخيل
مخصوص بالوهم بخدمة القوة المتخيلة اياه كما بينا واما حصر
ادراك الوهم فى المعانى على ما هو المشهور فباعتبار ان ادراك
الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعانى لا ان
ادراكه مطلقا لا يكون لا كذلك فص كل حس من الحواس
الظاهرة يتاثر عن المحسوس مثل كيفيته يعنى انه يتاثر عن المحسوس

فص كل حس من الحواس الظاهره

الذى هو الامر الخارجى بهيئة وصورة هى مثل هيئته
وكيفيته وذلك اما ان يتشبح بشبح هو هيئته وصورته لهيئة
المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر فى حس البصر واما
بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة فى الحس مثل كيفيته
وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار فى اللامسة
اذا لاقت البدن او عند ملاقاتها اياه بمقتضى غلبة فرواح
من الحرارة القايمة بها وظاهر فى القوة اللامسة ما ذكرنا
ويشبه ان يكون الحال فى الحواس الثلاث الباقية ايضا كذلك
على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحامل
للكيفية المحسوسة كالطعام والهوا اذا وصل اليها ادركت
لذته بمجرد الوصول من غير ان يحدث فيها لذته فان كان
المحسوس وهو الامر الخارجى قويا باعتبار كيفيته خلف
فيه صورته اى جعل صورته خليفة عنه باقية فى الحس
وان زال نفسه عن المحاذاة او غابت كالبصر اذا حدق الشمس تمثل
فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا فان

مما

من بالغ فى النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها
كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ فى النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ فى
النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم يره ذلك خالصا بل مختلطا
بالخضرة وربما استولى على عنبية الحدقة فافسدها اى جعلها بحيث لا يرى
شيئا مما يحاذيها من الانوار مثلا لانغماسها فى الانفعال
عن تلك القوى وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوى باشره
اى صاحبه طنين وهو الصوت فى الاذن بقيت مدة وكذلك
حكم الرايحة والطعم فانهما اذا وردا على الشامة والذايقة
وكانا قويين بقى صورتهما فيهما مدة وهذا فى
اللمس اظهر اذ لا يشترط لبقاء الكيفية الملموسة
فى القوى اللامسة ان تكون قوية فص البصر مراة يتشبح فيها
خيال المبصر وظله ما دام المبصر فص
يحاذيه اى يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المراة
فاذا زال عن المحاذات ولم يكن قويا انسلخ ذلك الخيال

فص البصر مراة يتشبح فيها خيال المبصر وظله مادام يحاذيه

عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي ولذا لم يتحاش عن ايراد
المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة في ملتقى
عصبتين تاتيين من الدماغ مجوفتين يتفارقان حتى يتلاقيان
ويتعاطفان تعاطفا صليبيا بصير تجويفهما واحدا ثم يتيا عدان
الى العينين فذلك التجويف هو في ملتقى محل القوة الباصرة وهو
المسمى بمجمع النورين لصورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية
من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء تتادى تلك الصورة
الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك السمع قوة يتموج
فيها الهوا المنقلب يعني ان الهوا الحامل للصوت يتموج
فيها على كيفية الهوا المنقلب عن متصاكين قارع ومقروع
مقاوم له او قالع كذلك فان القرع والقلع كل منهما تموج
الهوا الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع والقالع
الى جنبتيها ويلزم منه انقياد الهوا المتباعد منه للتشكل
والتموج الواقعين هناك فيسمع ويدرك ما يتادى اليه
بسبب تموج الهوا وتعريف البصر بالمراة والسمع بالجوبة

لايخلو

لايخلو عن رعاية مجانسة اللمس قوة منبثة في عضو
معتدل هو جميع اعضا جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك
العضو الذي هو الالة الطبيعية التي يحس بها واسطة والواسطة
يجب ان يكون عادية في ذاتها لكيفية ما يوديها ليقع الانفعال
عنه فيودي فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن ضده
لانه لا يكون الا عند زوال الشيء وحصول شيء فيجب ان يكون الة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما
انه لاحظ لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما
لها حظ منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صرافتها
بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة من الاعتدال ولما لم
يمكن ان يكون الة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر
وجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما يخرج
عن القدر الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل يحس
بما يحدث فيه من الكيفية لا بماهو بالامر الخارجي
من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة من استحالة البدن بها

وانتقاله اليها بسبب تلاقى موثر فيها كالنار ان كانت
الكيفية الحادثة فيه حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص
بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق
الاتصال ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان
متكون بالامتزاج الذى للعناصر كذلك هو ايضا متكون
بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج
ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة وكما ان فساد المزاج منه
ما هو مفسد لذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك وكما
ان اللمس حس يتقى به ما يفسد المزاج كذلك هو حس يتقى به ما
يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس بانها
قوة منبثة فى اعصاب جلد البدن وكله ولحمه يدرك بها ما
يماسه ويوثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب وانما ثبت قوة اللمس فى جميع جلد البدن دون ان يختص بعضو
مخصوص كما هو حال ساير القوى لان ورود المفسدات
عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يجعل جميع جلده حساسا

ليحفظ

ليحفظها ولا يتادى اليه الفساد سرعة وان كانت فى جلد باطن
الكف اقوى خصوصا فى جلد الاصابع الى جلد انملة السبابة
وكذلك حال الشم والذوق يعنى ان الشم قوة مودعة فى الزائدتين
الناتيتين من مقدم الدماغ تحس بما يحدث فيها من الرائحة
بسبب ملاقى موثر هو وصول الهوا المتكيف بالرائحة والذوق
قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تحس بما يحدث
فيه من الطعم بسبب ملاقى موثر هو ذو الطعم ويتادى
الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف
هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفيتها واما بان تخالطها اجزا لطيفة من ذى
الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى
الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذى الطعم فصل ان ورا
المشاعر الظاهرة شركا للنفس الناطقة
وحبايل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور اى لاصطياد ما
يحصل فى الحس اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعانى فان حصولها

فصل ان ورا المشاعر
الظاهرة شركا

كالصور او بالطبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها
فيه وذلك اما بادراك الصور او بادراك او بحفظها او بالتصرف
فيها ولا شك انا نجد من انفسنا هذه الامور فيجب ان يكون
لها مبدا ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة الانسانية
لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل
من هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدأ له اذ الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فتكون القوى الباطنة خمسا واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة او قوتان مثلا لها اعتبارات
مختلفة وجهات بحسبها تصدر عنها تلك الافعال ولا تكون
خمسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه
ما ذكر بل اعم من ان يكون متغايرة بالذات او بالاعتبار
لكن تغايرها يدل على انها متغايرة بالذات ومن ذلك
قوة تسمى مصورة وتسمى خيالا ومتخيلة ايضا
وقد رتبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاول فان للدماغ

بطون

بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ
من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم
البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة
المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في
مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات المؤذية الى
الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى المدركة
بتلك المحال انه اذا وقع الخلل بواحد منها اختل فعل القوة المنسو
بة اليها والقوة المصورة هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد اي تحفظها
زوالها عن مشاهدة الحس كما في القوة الباصرة او مثلا فانها
في سائر الحواس فتزول عن الحس وتبقى صح
فيها والمشاهدة الباطنة تدل على وجودها فانا اذا رجعنا
الى الوجدان علمنا انا بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة
يمكننا ان نطالع تلك الصور فلولا ابقاؤها مخزونة مجتمعة
في قوة من قوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لنا واما

لم نتعرض ههنا للحس المشترك مع ان المناسب تقدمه على المصورة
كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر
الظاهرة فكانه ذكر فى قوى الظاهرة وبعده القوة المصورة
فابتدأ بهما وايضا القوة المصورة فى حكم القوى الظاهرة
من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى
الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجى فذكرها مرتبطا بالقوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان له استيلاء وسلطنة على ما فى
القوى كما سبق ومن القوى الباطنة قوة تسمى وهما وهى تدرك من
المحسوس ما لا يحس من المعانى الجزئية سوا لم يمكن ان تكون محسوسة
او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التى لا يمكن ان تكون
محسوسة فمثل العداوة والرداة المنافرة التى تدركها الشاة
فى صورة الذئب والموافقة التى تدركها من صاحبها وبالجملة
المعنى الذى ينفرها عن الذئب والمعنى الذى يونسها صاحبها
وهذه امور تدركها الحس النفس الحيوانية ولا يمكن ان
يدركها الحس لان مدركاتها لا تكون الا صورة موجودة
فى

فى الخارج وهى ليس كذلك فاذن لابد من قوة اخرى
هى الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله مثل القوة التى فى الشاة اذا
تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة فتنبعث عداوته
ورداته فيه اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك
واما التى امكن ان تكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال
الحكم كما اذا راينا اصفر فنحكم بانه حلو ليست هذه الحلاوة
مما يدرك بالحس فى هذا الوقت بل لقوة اخرى المسماة هى
بالوهم ومنها قوة تسمى حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثبات الصور والمفصور بها
مستفيدة اياها اذا افقدت وذلك اذا اختل الوهم بقوته
المتخيلة فجعل يستعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة
فى الخيال فاذا اعرض له الصورة التى يدرك منها المعنى الذى
بطل لاح له المعنى حينئذ كما قال من خارج واستثبته القوة
الحافظة فى نفسها كما كانت وهى خزانة ما يدركه
الوهم من المعانى وحافظة لها كما ان المصورة خزانة

ما يدركه الحس من الصورة وحافظة لها والحكمة في وجود
القوة الحافظة انها لو لم تتحقق لاختل نظام العالم فانا اذا
تصورنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم يعلم
كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتذاب ومنها
قوة تسمى متفكرة وهي التي تتسلط على الودايع في خزانتي المصورة
والحافظة فتخلط بعضها ببعض يعني انه قد تركب الصورة بالصورة كما في
قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص
وقد تركب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه العداوة
له هذه النفرة وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب
هذه الصداقة له هذا اللون وتفصل بعضها عن
البعض اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك هذا
اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو
قولك العداوة ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن
المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس الصداقة وقد

يقال

64

يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد
وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه وعلى
هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب
والتفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد
دون فرد وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان
والعقل بان تكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذي
في العقليات الصرفة ~~فصل الحس الظاهر لا يدرك الصرف~~
~~المعاني~~ بان يتصرف الوهم بواسطتها في المدركات
ويتم بذلك التصرف ادراكه لها فصل الحس الظاهر لا يدرك
صرف المعاني وهو المجرد عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية
بل الحس يدرك المعنى خلطا مخلوطا بتلك اللواحق ولا
يستثبت اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس
عن الحاسة والملاقاة بل تسلخ عنها اذا لم يكن قويا اما ان

وتسمى متخيلة فان استعملها الوهم

فصل الحس الظاهر لا يدرك صرف المعاني

الحس لا يدرك المعاني المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله
فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان اي حيث هو انسان
محض خالص عن الزوائد والعوارض والا لما يدرك زيد اوليس
كذلك بل ادراك انسان له زيادة احوال من كم وكيف واين
ووضع وغير ذلك من المعاني والاعتبارات وجميع هذه
الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها ولو كانت
تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسان تشارك فيها الناس
كلهم لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض
انها داخلة فيها فلذلك مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى
وظاهر هذا البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته
دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات الحواس
لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها
وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها
لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس
لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله والحس مع ذلك ينسلخ عن

هذه

هذه الصورة اذا فارق المحسوس لانه ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة في
ان يكون الصورة موجودة لها فلا تدرك الصورة الا في المادة
ومع علائق المادة التي هي الاحوال المذكورة من الوهم والحس
الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته اي يحفظه بالقوة
الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان
كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس
الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط ما يدركه
من الصورة وقد سبق انه لا يستثبت الصورة قلنا الحس
الباطن اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا
الشيء ادراكا حال الغيبوبة كما كان له قبلها فلا يكون
للحس الظاهر قوة حافظة بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه
بعد زوال المحسوس اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط
فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية
وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق

فصل الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا

وصار نحو ما غيره حافظة فان ارجع
الى هذا الشيء حصل له كون من الادراك
الذي كان له قبل الا ان استثبات هذا احد
المعنى اذا ادرك استثباتا بخلاف الحس
الظاهر فانه



والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت
مادية لما تعقل خير وشر وموافق ومخالف الا عارضا للمادة
وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية
وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا تجردها عن لواحق المادة
لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصورة
محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور
ادراك عداوته للشاة معوقة بلواحق المادة وبمشاركة
الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذى
هو ياخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلا يدرك الصورة
وتبريتها عن المادة تبرية اشد من تبرية الحس الظاهر
لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيه الى
وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة
تكون ثابتة الوجود فى الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا
تاما ولكن لم تجردها عن لواحق المادة لان المتخيلة على
حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير تكييف ما ووضع

ما

تا فان الانسان المتخيل كواحد من الناس والى ما ذكرنا اشار بقوله
فان الوهم والتخيل ايضا يعنى القوة التى بها التخيل الذى هو
الادراك الباطنى وقد اشرنا الى تعيينها لا يحصران فى الباطن
صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من خارج هذا الكلام
على سبيل التمثيل والمقصود انهما لا يدركان الامور المجردة عن
اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما فصورته
مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع وان كان
غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر
كما سبق اليه الاشارة فاذا حاول ان تتمثل فيه الانسانية
من حيث هى انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك لان حصول
الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما
عن المادة وعلائقها وهى لا تتجرد عنده عنهما بل انما يمكنه استثبات
الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق
المحسوس ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصورة ايضا
وقد سبق ان الوهم هو القوة التى تدرك من المحسوس ما لا يحس

فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بحل مخصوص وآلة معيّنة
هو موخر التجويف الاوسط بها تدرك المعانى فقط وما سبق
بناء عليه وعموم تعلق بجميع المحال والآلات الباطنة بها
ترتبط بجميع المدركات باطنه صورا كانت او معانى قال
الشيخ الرييس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كله آلة
له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبداء جميع
الافعال الباطنة هو الوهم ولذلك جعل رييسًا حاكما على القوى
الحيوانيه كما ان مبداء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى

فصّ الروح الانسانى

فصّ الروح الانسانيه هى التى تتمكن من تصوره المعنى بحدّه
وحقيقته متعرضًا عنه اللواحق الغريبة مأخوذ من حيث
هو تشترک فيه الكثرة وذلک لانا لا نشک فى انا نتصور المعقولات
الصرفة والمجرّدة عن اللواحق المادية من الكمية والكيف
وغيرهما فتلک المعقولات حال كونها فى العقل لم يكن بحيث
يمكن ان يقع اليها اشاره حسّية او تحيّزا وانقسام او نحو
ذلک مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها فى جسم او

جسمانى فتعين ان يكون فى مجرّد هو الروح الانسانى فيكون
ممكنا من ادراک المعنى مجرّدا عن اللواحق المادية وايضا نقول ان
الماهيات التى تصلح لان يقال على كثيرين معلومة لنا قطعا
والقوة المدركة لها اما العقل او القوة الجسمانية اتفاقا فاذا
لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل وذلک الادراک بقوّة لها تسمى العقل النظرىّ وهى
حالة للعقل بها يستفيد العلوم من المبادى العاليه وهذه الروح
كمرأة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم
فيها من الفيض الالهىّ كما ترتسم الاشباح فى المرآة الصقيلة وذلک
بشرطين احدهما ان يكون باقية على صقالتها واليه اشار بقوله
اذا لم يفسد صقالها الطبع وثانيهما انه لا يكون هناک حجاب
ولا مانع يمنع الارتسام واشار اليه بقوله ولم يعرض لجهة
اى فجهة من محاذيات صقالها عن التوجه الى الجانب
الاعلى مانع هو شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ و
التخيّل فقوله عن الجانب الاعلى متعلّق بقوله شغل فاذا اعرضت

فص الروح القدسية

عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى
وهو عالم المجردات ذاتا وفعلا واتصلت باللذة العليا هى تصورات
حقايقها والتصديقات اليقينية القطعية باحوالها اذ المانع
عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها فى تلك العلايق الردية
والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لان جوهر
النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها فى هذا العالم وربطها
بالبدن لعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع الموانع يفيض
عليها ما يناسب ويليق باستعدادها الخاص من الكمالات
اذ لا بخل ولا حجاب هناك فص لما بين احوال النفوس
الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين
احوال بعض اصنافها فقال الروح القدسية لا يشغلها فى اكثر
الاوقات جهة تحتيه وهى التعلق بالسفليات وبملايمات
الحواس عن جهة فوقية وهى الارتباط بالعلويات
والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات
الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انه لا يشغلها مطلقا فى

وقت

وقت من الاوقات بل هى فى جميع الاوقات بحيث تحاذيها
وتقابلها الجهتان ولا تحتجب بواحدة منهما عن الاخرى وذلك
لفرط قوتها وتناهيها فى الصقالة والصفاء كما انا نسمع ونرى
فى حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا لها عن الروية ولا الروية
تمنعها عنه بالكلية وانه لا يستغرق الحس الظاهر حسها
الباطن فان شان اكثر الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تغفل عن
استعمال القوى الباطنة فانها اذا كانت تامه الاصغاء
الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها القوتها لا تمنع اعمال بعض قواها
عن اعمال الاخرى وانه قد يتعدى تاثيرها اى قد يتجاوز تاثير
النفوس القوية بخصوصيتها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه
ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام وما فيه
وكما تؤثر فى بدنها كذلك تؤثر ايضا فى تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا
وفصل اليها المعقولات من الروح الملكية فانها تستفيض

العلوم كلها من الفياض بلا واسطة فكر ونظر سواء تمثل لها
الملك اولم يتمثل وبلا تعليم من الناس فانه لما كملت صقالتها
ينعكس عليها ما فى المبادى العالية من العلوم والادراكات
بلا مدخلية واحد من الناس فص الارواح العامة الضعيفه

فص الارواح العامة الضعيفة

اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر لان الروح الانسانيه
المتعلقه ببدن واحد واحدة وان تلك القوى كلها خوادم لتلك
النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفه ببعض هذه القوى
يصرفها عن استعمال الآخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن
الامور الخارجية المحسوسة فلا تستثبت حقها من الاستثبات
وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله واذا مالت الى الظاهر
غابت عن الباطن واذا ركنت من بين الحس الظاهر الى مشعر هو
حس اخر منه ركونا تاما غابت عن الاخر المركون عنه وضعف
اعمالها اياه واذا جنحت من الحس الباطن الى قوة منه غابت عن
قوة اخرى فلذلك اى فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة
على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين البصر اى ادراك القوة
الباصرة

الباصرة يختل بنقص بالسمع باعمالها القوة السامعة والخوف
يشغل عن الشهوة يعنى ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى
مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما تقتضيه وكذلك الشهوة
تشغل عن الغضب والفكر الذى هو الترتيب المخصوص لاستعلام ما ليس
بمعلوم يصد عن الذكر الذى هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول
عنه ويمكن ان يراد بالذكر اللسانى وكذلك التذكر يصرف النفس عن
التفكر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ليس هذا
ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحت عن
جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى فص فى حد المشترك

فص فى حد المشترك بين الظاهر والباطن

وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلثة للدماغ واشتراكه
بين الباطن والظاهر اما لانه مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذى هو الظاهر وينتهى اليه الاحساس كما انه هو مورد
الصور الواردة عليه من الداخل الذى هو الباطن واما لانه منبت
لبعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل الحس المشترك الذى هو
القوة الباطنة وفى بعض النسخ المشترك بين الباطن والظاهر وهو ظاهر

قوة هو مجمع تادية الحواس اى مجمع الصور المتادية من طرق
الحواس فان الروح المصبوب فى الدماغ كراس عين ينشعب منه
خمسة انهار وهى اعضاء الحواس الخمسة والماء الجارى فيها هو الروح
الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح
المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ والنخاع واتصلت
بالروح المصبوبة فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك و
الخيال فيدركها وعندها بالحقيقة الاحساس لان النائم وكذا
جماعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم
او بغلبة المرض او بغير ذلك صورا لا تحقق لها فى الخارج ولا يحسها الحاضرون
فى مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند
المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ويرد عليه انه
يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك الحس المشترك المحسوسات
الظاهرة فاذا لم يتعطل ولم يعرض لها عارضة ادرك المحسوسات الظاهرة
من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان المويدين
بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض

يحسون

يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم
الآفة شرطا لادراك الحس المشترك وعندها ترتسم صور ما يتحرك بالعجلة
كالشعلة الجوالة وقطرة المطر فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت
عن المحاذاة حتى تحس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير ان يكون
كذلك هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها ان
الموجود فى الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فراها كخط مستقيم او مستدير
ورؤية النقطة كالخط لا شك انها لاتصال ارتسامها فى حس بان يكون
صورتها مرتسمة فى ذلك الحس حالة وقوعها فى حد من حدود المسافة
ثم تزول عن ذلك الحد ويقع فى حد آخر قبل ان تنمحى صورتها عن ذلك الحس
فادراكها كائنة فى الحد الذى كان فيه وكانه فى الحد الذى صار اليه
فاتصلت صورتها كائنة فى هذا الحد كائنة فى حد آخر فيراها
امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال تلك الارتسامات ليس فى
حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها
فى حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال
الارتسام فلا ايصال للارتسام فى البصر فتعين ان يكون

فی قوة اخری وهی الحس المشترک وفیه نظر اذ لا نسلم ان ارتسام
النقطه فیه بحسب مقابلتها فی حد من حدود المسافة حتی اذا
زالت عنها زال الارتسام لجواز ان یکون النقطه زائدة عن
المقابلة ولا یزول ارتسامها عن البصر کما ذکرتم فی الحس المشترک بعینه
ولابد لابطال هذا من دلیل والحس المشترک قوة اذا انطبع فیها
مثل المحسوسات کانت مشاهدة الا ان ذلک لا یطول ثابته فیها
فما دام مبدأ ذلک الانطباع متحققا وهو کون النقطه متحرکه مثلا
کان تلک الصورة ثابتة فیها فاذا انتفی ذلک المبداء انتفی هویته فیها
کما هو حال سائر المشاهدات وانتقل من المشاهدات الی التخیل والخاصه
الرابعة للقوة التی هی الحس المشترک ان هذه القوة ایضا مکان
ومحل لتقرر الصور الباطنة فیها علی وجه المشاهده عند النوم
فان المدرک المشاهد بالحقیقه هو ما یتصور وتحصل صورته
فیها کما بینا آنفا سواء ورد علیها من خارج من قبل الحواس
الظاهرة او صدر الیها من داخل من طریق الحس الباطن فما تصور
فیها حصول مشاهد اذ لا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج
والداخل

والداخل فان امتهنها الحس الظاهر تفصیل وبیان لورود
الصور علیها من الخارج والداخل یعنی ان الحس الظاهر اذا استخدمها
وشغلها بورود مدرکاتها علیها تعطلت عن الباطن لما سبق
من ان القوة العامیة اذا ادرکت الی امر غابت عن الآخر واذا عطلها
الظاهر بان لم یرد علیها منه صورة ولم تستعمل النفس القوة
المتخیلة فی ما لها فیه غرض صحیح کما یکون عند الامراض التی
تضعف وتشغل النفس عن الفکر تمکن منها ای من ایراد الصورة
علی هذه القوة الباطن وهو القوة المتخیلة بمعونة الخیال او
الخیال نفسه لانا لا نشک بان الصور الباطنة مخزونة ومحفوظة
فی الخیال فایراد هذه الصور علی الحس المشترک اما من نفس الخیال او
القوة المتخیلة بتوسط الخیال الا ان محل تصرف القوة المتخیلة
بالتحلیل والترکیب لا یکون الا للصورة المختزنة فی الخیال الذی
لا یهدا ای لا یسکن عن فعله الخاص حین ارتفاع الموانع واذا حصل
فی المصورة صورة اما من التخیل والفکر او بشیء من التشکلات
السماویة او غیرها ولم یمنع القوة الباطنة مانع عن خاص فعلها

فيقوى ويصل على الصورة ويستعلها او المتصورة بنفسها يتوجه اليها
حيث اى الباطن منها فى القوة التى هى الحس المشترك مثل ما يحصل فى
الباطن وهو الصورة التى كانت مخترنة فى القوة المصورة
حتى يصير مشاهد اى ترى كانها موجودة خارجا كما فى النوم وبعض
الامراض ولم تلحق الباطن عادى عطفا على جملة تمكن منها
الباطن جودها جدا اى قوى وبالغ وشغل واشتدت حركة الباطن
اشتدادا واحدث نحوه اتحادا قويا يستولى تلك الحركة التى هى كناية
عن الانجذاب سلطانه سلطان الاشتداد وقوته فحينئذ لا يخلو
من وجهين اما تعدل العقل حركته اى تزيل شدة الحركة وقوتها
وتغشاء عليها انه اى تكسر سورته واما ان تعجز عنه اى عن التعديل
فيصير العقل ويعجب عن جواره وتخليه بطبعه فان انقص من
العقل تجرد من الخيال تسلط هو على تشكل الخيال فجرة سائرتها
اى حالة فيما تحصل الصورة مرتسمة فى هذه المرأة التى هى الحس المشترك
فتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة محسوسة كما فى
هذه الحالة فى عقلة فى حالة استشعار المراد فيكون فى فسمع

اصواتا ويبصر اشخاصا وهذه يكون فى اليقظه وهذا التسلط
ربما قوى على الباطن وقصر عنه يعنى ان القوة المتخيلة قد تكون
فى بعض الناس شديده جدا غالبة بحيث لا تستولى عليها الحواس الظاهرة
ويكون لنفوسهم ايضا قوة فيكون لذلك البعض فى اليقظه ما يكون
لغيره فى النوم فلاح فيه اى فى الباطن وهو الحس المشترك شئ من
ادراكات الملكوت الاعلى كاحوال الامور الاتية فاخبر بالغيب
وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغيبوا
اخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك
وقد يرون الشئ بحاله وقد يتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم
مثال ما يراه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من
ذلك الشبح بالفاظ مسموعة بحفظ ويتلى فهذه الحالات لا يحجبه عليهم
فى اليقظة كما تلوح فى النوم عند هداة الحواس وسكون المشاعر
بعد ان كانت نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان يفيض عليها
ما ارتسم فيها فترى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحاله بان تستثبت النفس صورة ما رأته حق الاستثبات وتمكنت

في الحافظة تمكنا جيدًا على وجهها وصورتها فلم تحتج الى عبارة انتقال
من الفرع الى الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة
للملكوت الاعلى كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر
عندهم وما يفيض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو
قد يكون مشاهدا في النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا
التي لا يحتاج الى التعبير هي ما كان الكلي الفائض فيها على النفس من الملكوت
منحصرا في الخارج في الجزئي الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس
كالشخص الانساني الفاضل المليح الاحمر المتوطن في بلدة كذا المتكلم يوم كذا
وهكذا حتى تنحصر في شخص وهو زيد مثلا وهو الفائض على الحس المشترك
لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا
طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة
لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها العقل الفعال ذلك
المعنى كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة ثم يفيض عن
النفس الى القوة الخيالية مفصلا منتظما بعبارة مسموعة ويحتمل
في هذا القسم من الرؤيا ان الفائض على القوة الناطقة وهو

الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط
فيضان صورته الكلية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفائض على
النفس من المبادي العالية امرا له مناسبة مخصوصة بما فيها من
الضدية والمثلية وغيرهما من النسب فيحتاج الى العبارة كما في محاكاة
القوة المتخيلة بما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها
شيء من مدركات الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها
وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر انها على ذلك التقدير لا يحتاج
الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملائكة قد يحصل في النفس
مجردة ثم تتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرح به
بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي يتادى الى قواه المدركة من وجهين
ولا شك ان هذه الصورة من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطتها
الحافظة مع انها يحتاج الى تعبير وربما انتقلت القوة المتخيلة
بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى الامور المجانسة لان النفس
لم تستثبته على ما ينبغي والقوة المتخيلة تؤدي كل مفرد من المرئي بخيال مفرد
او مركب وكل مركب من المرئي بخيال مفرد او مركب فلا تزال تحاكي عما يرى

هناك محاكاة مخصوصة وتنتقل منها الى مثلها او ضدها او شئ آخر
يناسبها ادنى مناسبة لاسباب لا يشعر ما هي وكيف هي وكان استثبات
النفس في ذاتها لما تراها اضعف من استثبات المصورة والمتذكرة
لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راته النفس وثبت فيها ما حوكي به
فحينئذ تحتاج الى التعبير الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى
الانسان تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من
الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل
واكثر من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة بما راى فاذا نام بقي
الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة تحاكيه بعكس ما حاكت والتعبير هو
حدس من المعبر يستخرج به الاصل عن الفرع الظاهر ان الحدس المذكور
في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشؤه فتفسير التعبير به لا يخلو عن
مساهلة وقد عبر الشيخ العربي التعبير بالجواز من صورة ما راه الى امر آخر قال
الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العالم مما سلف
ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في العلم البارى تعالى والملائكة العقلية
من جهة وموجودة في نفس الملائكة السماوية من جهة وسيتضح لك جهتان في
موضع

٧٤

موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الاحتجاب للقوابل
اما لانغمارها في الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجنبة السافلة
واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة لما ثمة فيكون
الاولى ما تستثبته ما يتصل بذلك الانسان او بذويه او ببلده او باقليمه
فلذلك اكثر الاحلام التي تختص بذلك الانسان الذي حلم بها او بمن يليه ومن كانت
همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس راها وعلى هذا القياس
وليست الاحلام كلها صادقة او بحيث يجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة
ليس كل محاكاتها انما يكون بما يفيض على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها
وذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها
والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي
تكون بممازجة قوى الاخلاط للروح التي تمتطيها القوى المصورة و
المتخيلة فانها اول شئ انما تحكيها وتشتغل بها وقد تحكي ايضا الالام تكون في
البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة الى المني
الدفع فان المتخيلة حينئذ تحكي صورا من شان النفس ان تميل الى مجامعتها

ومن كان به جوع على له مأكولا ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكى له موضع
ذلك ومن عرض لعضو منه ان سخن او برد بسبب حر او برد حكى له ان ذلك العضو
منه يوضع فى نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون فى همة النفس وقت
اليقظة شئ يصرف النفس الى تامله وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة تحكى ذلك
الشئ وما هو من جنس ذلك الشئ وهذا هو من بقايا الفكر التى يكون فى
اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا من تاثيرات
الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها
صورا فى التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شئ من علم الغيب واما
الذى يحتاج ان يعبر ويتاول فهو ما لم ينسب الى شئ من هذه الجملة فيعلم
انه قد وقع من سبب خارج ان له دلالة ما فلذلك لا تصح فى الاكثر رؤيا
الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه
سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما يصح من الرؤيا فى اكثر الامر ما كان فى
وقت السحر لان الخواطر كلها تكون فى هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح
تكون قد بدات واذا كانت القوة المتخيلة فى حال النوم فى مثل هذا الوقت
غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما

فبا

فبالحرى ان تحسن خدمتها للنفس فى ذلك لانها تحتاج لا محالة فى ما يرد عليها
من ذلك ان ترتسم صورته فى هذه القوى ارتساما صالحا اما هى انفسها
او محاكياتها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم فان اليابس المزاج
وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل
سريعا فانه يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج متشوش
الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق فان عادة
الكذب والافكار الفاسدة ان تجعل الخيال ردى الحركات غير مطاوع لتسديد
النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه فص ليس من شان المحسوس

فص ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل

من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشئ معقولا
الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع
تجرده عنها كما لا يخفى ولا من شان المعقول من حيث هو معقول
ان يحس لانه يستحيل ان يكون الشئ محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق
ولن يتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تنشبح صورة المحسوس شبحا
مستصحبا للواحق غريبة لانه قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة

مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات فى الحس المشترك والاحساس
الباطنى انما يحصل عند حصول صورها فى القوى الباطنه ولا شك انها
آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعانى
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة الغريبة واللواحق المادية
اذ نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات تحصل بذواتها فى ما به الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العينى عنده ولا شك ان النفس يستحيل
ان يكون محلا للحرارة الموجودة فى الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند تصور البرودة وهو باطل فتعين ان يكون محالها جسمانيات
ولا محالة تكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا حال باقى الكيفيات
المحسوسات واما المبصرات فهى وان كانت حاصلة بصورتها عنده
الا ان هذه الصورة منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها
النفس وتميز بينها كما اذا ابصرنا زيدا فلا بد حينئذ من ان تلاحظ النفس
اجزاء له متباينة الوضع كالعينين فان صورة العين اليمنى تدرك فى
مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع
فلا ترتسم تلك الصورة الا فى منقسم كذلك وهو لا يكون الا جسمانيا وفيه نظر

لانا

٧٢

لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس ومدركها نسبة مخصوصة بها
تنكشف على النفس اما ان النسبة هى الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى
كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها ولو سلم انها هى الحلول نقول ان الامر
الخارجى اذا حل فى امر اخر خارجى وكان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم
انقسام المحل الى اجزاء كذلك قطعا واما استلزام انقسام الصورة الادراكية
المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حلت فى عين انقسام محلها فغير
معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول الصورة فى المواد ولا الاعراض
فى الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية تفارقها الخارجية فى انها محسوسة
ومتمانعة وممتنعة الحلول فى مادة هى اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو
اقوى وايضا لا يظهر جريان ما ذكر فى الاحساس بالحس الباطن الذى هو الوهم
مع ان الظاهر ان المدعى شامل لجميع انواع الاحساس ولن يتم الادراك
العقلى بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك فيه
لا يتقرر فى منقسم تقريره انا ندرك الامر المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك
فيه لا يتقرر فى منقسم هو آلة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئى ابدا
فلا يحصل الادراك العقلى بالآلة الجسمانيه وفيه نظر لانه ان اريد ان

الصورة الادراكية الحالة فى الالات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها
فمسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة فى الجسمانيات او فى المجردات
كذلك وان اريد انها متعينه فى ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشى عن
محلها فلا نم ذلك لجواز ان يكون مشتركة فى حد ذاتها متعينة بسبب
انطباعها فى جسمانى كما انكم قلتم ان الصورة العقليه متعينة من جهة المحل
مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها بل الروح الانسانية
التى تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسمانى ليس بمتحيز لما سلف بانه
ولا يتمكن فى وهم لانه يدرك المعانى المتعلقه بالمحسوسات وظاهر ان هذا
الجوهر ليس كذلك ولا مدرك بالحس لان مدركات الحواس من عالم الشهاده
وذا ليس كذلك لانه من خير عالم الامر والظاهر ان قوله لانه من خير
عالم الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع فص الحس تصرفه فى ما
هو من عالم الخلق العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم
الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهاده وهى
الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا تخلو عنها
وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وعالم

فص الحس تصرفه فى ما هو من عالم الخلق

والعقل تصرفه فى ما هو من عالم الامر

المجردات الذى يدرك بالعقل كما اشار الشيخ رحمه الله بقوله والعقل
تصرفه فى ما هو من عالم الامر اذ مدركات العقل اما كليات
حقايق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى
يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم
فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل
قد يتصور المحال فلا يصح قوله والعقل تصرفه فى ما هو من عالم الامر قلنا
المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة
بالموجود كالخلاء وشريك البارى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل
وشريك البارى يتصور بان شيئا له صفات مثل صفات البارى واما ان يكون
مركبا مثل ان نظر انسان فانا نتصور ولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم
نتصور بين ذينك الجزئين تاليف مخصوص على قياس التاليف الموجود فى
اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذوات وذلك التاليف من جهة ما هو
تاليف ما يوجد فتصور هذا التاليف الذى هو محال ليس من حيث انه محال
بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعتبر له
نسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل فى ما هو من عالم الامر اعم من

ان يكون مدركه منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى
بانه عالم قادر الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء بدون تصوره
محال فيكون من قبيل مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض
او سلوب او اضافات وليس شي منها واجب بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته
المخصوصة المتعالية عن ان تحيط بها الافهام وتحوم حوله الاوهام
وما هو فوق الخلق والامر وهو خصوصية ذات الحق بالذات
فهو محجب عن العقل والحس لما بينا وليس حجابه غير انكشافه الذى
هو ظهوره اما بالذات او بالآلات والمظاهر التى لا تعد ولا تحصى
فان قيل قد ورد فى بعض الروايات عن النبى صلى الله عليه وسلم ان لله سبعين
حجابا من نور وظلمة وفى بعضها سبع مائة وفى بعضها سبعين الفا مع
ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكوره للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد
جرت العادة بذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب
منحصرا فى انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار
التعينات كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه
جعل الحجاب منحصرا فى النور وهو الظهور وتقييده بالنسب والاضافات

ولا

ولا نهاية لها ولمراتبها فمن تقييده بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها
صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن وصوله اليه تعالى باعتبار ظهوره
فى مرتبة اخرى فالبعيد بالاضافة الى المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى
ظهور وانكشاف والظهور والتجلى لذاته تعالى من ذاته كالشمس فان
كثرة نورها وغلبة ضوئها تمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها
وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله لو انبعثت يسيرا
اى انبعاثا قليلا ضعيفا لاستغلبت استغلابا كثيرا اى ظهرت ظهورا قويا
فص الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بخصوصها بل تدرك
بصفاتها على وجه العموم وغاية السبيل اليها الاستبصار والادراك
بان لا سبيل اليها لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان
لا يحصل خصوصها فى قوة مدركة ولا تنكشف لها فعلى هذا غاية ادراكه
ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك تعالى
عما يصفه الجاهلون ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه
والاتحاد والحلول اعاذنا الله واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا
فى زمرتهم فص للملائكة التى هى المبادى المفارقة ذوات حقيقية

غير مقيسة الى شئ اصلا ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما
ذواتها الحقيقيه فامرية مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى الناس
فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من وجودات الموجودات
المشاهدة ولا شك انها مادية وانما تلاقيها فى اليقظة ملاقاة روحانية
مخصوصة من القوة البشرية التى هى النفوس الناطقة المجردة الروح
الانسانية القدسيه المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص الناس لقبول الفيض
من المبداء المفارق والاتصال بذلك المبداء متفاوت شدة وضعفا
فمنهم من يشتد فيه ذلك الاستعداد غاية حتى لا يحتاج فى ان يتصل
بالعقل الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه
قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء
حصلت عنده فيكون كانه قد علم كل شئ من تلقاء نفسه وهذه
القوة وهى اعلى مراتب القوة الانسانية تسمى قوة قدسية فاذا تخاطبا
تمثيل وكناية عن الافادة والاستفادة انجذب الحس الظاهر والباطن
الى فوق وترك المختص به المتعلق بالتحت فيفيض على المتخيلة ما يفيض
على

على النفس الناطقة القدسية فتحاكيه المتخيلة بامثلة محسوسة
فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها الروح الانسانية او بحسب
ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذى هو الجوهر
المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملايمات الحواس
وتقدسه عن مدركاته قلنا ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا
حتى يلزم استحالته بل تمثله هو ان تصير تلك الصورة المثالية آلة
يتادى بها المعنى الذى فى نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسمانى
فى اليقظة آلة للنفس المجردة تظهر منها اثارها وبهذا ظهر معنى
قوله عليه الصلوة والسلام من رانى فى المنام فقد رانى اى راى صورة
ومثالا يتادى بها المعنى الذى فى نفس الناطقه اليه لا انه راى جسمى
وبدنى واذا تصور المجرد بصورة خيالية فيرى ملكا على غير صورته
اى على حالة وهيئة لا يكون الملك عليها فى حد ذاته ويسمع كلامه بعد
ما هو وحى ملقى فى نفسه بلا واسطه والوحى اما ان يكون مع اتحاد
الموحى بالموحى اليه او يكون لا مع الاتحاد فالذى لا مع الاتحاد اما ان
يكون مع ظهور الموحى به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلاثه موصلة

الى المعارف الفيضية لا من طرق الكسب الاولى وحى الالهام وهو ان يحدث
فى قلب الانسان معرفة غيبية فيضية من غير ان يظهر الموحى به عنده
وهذا اضعف اقسام فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان
كان مع الكراهة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانيه
وحى المكاشفة وهى المعرفة الايحائية التى يكون مع ظهور الموحى به
ثم ايحاء المكاشفة قسمان ايحاء الصنع وايحاء النطق فمن ايحاء الصنع
ان يتمثل للموحى اليه صحف مكتوبة مقروة من عالم الغيب اما فى انسلاب بين
النوم واليقظة وفى يقظة صريحة يقرؤها ويستفيد منها المعارف
وهذا النوع من الوحى قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها
ما يتمثل له صورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة محاكية
لما يتادى اليها من المعارف والغلط فى هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير
ويكون الصريح فيه قليلا واما ايحاء النطق قسمان هتاف وعيان اما
الهتاف فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما مفهوما ولا يشاهد احدا
متكلما وان احوال نبينا صلى الله عليه وسلم فى مبادى الوحى على هذا الوجه
واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما فى صورة الانسان

كما

كما يرى نبينا عليه الصلوة والسلام جبريل عليه السلام فى صورة دحية
الكلبى وفى غيرها من الصورة الانسانية واما فى صورة غير انسان
كما كان يراه فى صورة الطير وفى غيرها من الصور والايحاء النطقى يكون
الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التاويل الثالثة
وحى الاتحاد وهو ان يتصل الموحى بالموحى اليه اتصالا عقليا روحانيا
يتقوم به الموحى اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه ويصير هو سلطانا
عليه نازلا به بجنوده صارما بين به ويسمع سمعه به ويبصر بصره به
وينطق لسانه به والكلام وان كان يجرى على لسانه ويظهر من صورته
الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عليه
الصلوة والسلام لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها
ورجله التى يمشى عليها ومنه قول على رضى الله عنه ما قلعت باب خيبر
بقوة جسدانيه ولكن بقوة ربانيه وتفسيره الوحى بانه لوح اى اشراق
من مراد الملك اى من العلوم الحاصلة له بالفعل التى يعلق قصده بحصولها
للروح الانسانى بلا واسطة يتناول اقسامه الثلاثه وذلك الاشراق

هو الكلام الحقيقي فان الكلام وان اطلق في عرف العام و بالنظر
الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في حقيقته وجردناه
عن الخصوصيات وجدناه شيئا به تحصل الصورة الحاصلة في باطن
من تصدى للاعلام والافاضة بباطن من تصدى للاستعلام و
الاستفاضة كما اشار اليه بقوله انما يراد به تصوير ما يتضمنه
باطن المخاطب ليصير مثله في باطن المخاطب في ان يحصل لكل واحد
منهما ما يحصل للآخر من النقوش العلمية فاذا عجز المخاطب المفيد
عن مس باطن المخاطب المستفيد بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله
مثل نقشه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين اى رسولا من
الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه الى باطن المستفيد
فكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب المفيد روحا
لا حجاب بينه وبين الروح المستفيد ولا بخل هناك اطلع عليه
اى ظهر على الروح المستفيد اطلاع الشمس مثل ظهور الشمس
على الماء الصافي فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصلت صورتها
بكيفياتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح انتقش منه تمثلت

حقيقته

حقيقته عنده لكن المنتقش في الروح من شانه ان يسنح الى الحس
الباطن اذا كان قويا كما سبق بانه لا على ان ينتقل في نفسه من التعقل
الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا بعد القوة المتخيلة لان
يفيض عليها كليا فينطبع ذلك المنتقش في القوة المذكورة التي هي
الحس المشترك فيشاهد مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج
فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه متعلق بالموحى اليه اى الموحى
اليه بباطنه يتصل بالملك الموحي اتصالا عقليا ويتلقى الموحى اليه وحيه
الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة حاصلة في
القوة المتخيلة ولكلامه اصوات مسموعة مخيلة فيكون الملك والوحي
يتادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين كما قرر لكن الحاصل في العقل
يكون امرا وحدانيا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها
تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس
الناطقة والعقول الفعالة على وجه بها يفيض ابتداء على القوة
المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على النفس الناطقة
اولا فعلى هذا يتادى الوحي الى قوة المدركة من وجه واحد وبعض القوى

يفيض عليها ما كان مكشوفا للواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة يكون جزئيا بعد التنزل الى ما طبقة النفس ان م

الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشى ثم يرى الموحى اليه ويشاهده
كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه اذا نزل عليه الملك كرب لذلك
وتربد وجهه فلما اتلى عنه رفع راسه يعنى ان هيبة الخطاب وأبهة
وحى ذى الجلال اخذت مجامع قلبه وثقل القول الذى اوحى اليه ادهشه
عن العلم به قال الله عز وجل انا سنلقى عليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه
هذه الحالة وجد القول المنزل يلقى فى الروح واقعا موقع المسموع
والوحى اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى صفات
الملكية كما اشار اليه صلى الله عليه وسلم حيث قال احيانا ياتينى يعنى
الوحى مثل صلصلة الجرس وهو اشد على فيفصم عنى وقد وعيت عنه
ما قال او يكون بحيث يرد منه الملك الى اوضاع البشر فيشاكله كما اشار
اليه ايضا صلى الله وسلم عليه حيث قال احيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى
فيعلم من هذا ان فى بعض اوقات الوحى تعرض الدهشة للموحى اليه
لا فى جميعها فص لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا
والمراد منها ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو
المراد منها فقال لا تظن ان القلم آلة جماديه او اللوح آلة بسيطة

فص لا تظن ان القلم آلة جمادية او اللوح آلة بسيطة او الكتابة نقش مرقوم

او الكتابة نقش مرقوم لان القلم هو الصادر الاول على ما اشار اليه
الشارع صلوات الله وسلامه عليه والصادر الاول عند الحكماء
لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية
ولا شك ان اللوح المناسب لجريان ذلك عليه لا يمكن ان يكون معناه المتبادر
منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما
بل القلم ملك روحانى هو العقل واللوح هو ملك روحانى مجرد هو النفس
والكتابة تصوير الحقايق مفصله فى ذات النفس وهذه هى الكتابة
المعقولة كما ان الكتابه المحسوسة ايضا هو تصوير النقوش فى اللوح
مثلا فالقلم يتلقى ما فى الامر اى ما فى علمه تعالى ويحتمل ان يقال معناه ان
القلم يتلقى ما فى الامر اى فى نفس الشئ من المعانى واحواله المختصة به
اما بطريقة الاشراق من المبدا الاول واما بطريقة استلزام العلم
بالاسباب العلم بمسبباتها ويستودعه اى يطلب اللوح بالقابلية الذاتيه
ان يودع ويختزن عنده ما تلقاه القلم بالكتابة الروحانية اى تصوير
القلم اياه فيه ويحتمل ان يكون يستودعه يعنى يودعه يعنى ان القلم يودع
ما فى الامر فى اللوح بالكتابة الروحانية واياما كان ففيه اشارة الى ان فى

القلم العقل واللوح هو النفس

اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا تتصور من غير ترتيب وتفصيل فينبعث القضاء
الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع من القلم لان القلم الذي هو العقل الاول
اول عالم العقول وبتوسطه وبقاء تصور الحقايق وكمالاتها على
وجه الاجمال صار ما في العقول متحققا منتقشا بها على هذا الوجه
فانتقاش العقول بتلك الصور التي هي القضاء بسبب القلم فجملة عالم
العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند الاشاعرة عبارة عن تعريف القضاء عند الاشاعرة
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وينبعث
التقدير من اللوح وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان
عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني باسبابها وشرايطها
على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب
العلمية اولا ثم ما يتحقق في العين ثانيا كما سيشير اليه وكان ابتداء
التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجودها
في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت
في اللوح صارت مفصلة فلاجرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر
عند

عند الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة
واحوالها المخصوصة اما القضاء فيشتمل على مضمون امر الواحد
وهو العلم الواجبي البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى
هي بعينها حاصلة في العقل على الوجه الذي حصل فيه والتقدير
يشتمل على مضمون التنزل اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزل في المراتب
بقدر اي بمقدار ما تقتضيه قابليات الاشياء معلوم بعلمه الحق انه
هو الاصلح في نظام الكل وفيها اي تلك المرتبة التي هي التقدير ينسخ المقدر
وينتقل من الاجمال الى الملائكة التي في السموات وهي نفوسها التصير
مفصلة ثم يفيض ويصل الى الملائكة التي في الارضين وهي النفوس
الكاملة الانسانية وهذا اخر تنزلاته العلمية ثم يحصل المقدر في الوجود
فان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي هو شخص من الانسان
فكان لفعله مراتب حصوله لروحه في غاية الاجمال كانه غير مشعور به
وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في
قوته الخيالية ووجود في الخارج عند ارادة اظهارها فيه كذلك
لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو

فصل السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا

مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذى هو مرتبه التفصيل كلية فى
النفوس الفلكية المجردة وجزئيته فى نفوسها المنطبعة والنفوس
الارضية ومرتبة وجوده فى العين فصل السبب اذا لم يكن سببا
ثم صار سببًا فلسبب صار سببا لانه لولم يكن كذلك لزم ترجيح احد
المتساويين على الآخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان
سببا دائما ولم تكن ممتنعة بالذات والا لم يصر سببًا فتعين ان تكون
ممكنة فوجب ان تكون سببية لسبب آخر وهكذا حتى ينتهى الى المبدا المترتب
عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فان قيل يجوز ان يكون انتفاء
سببية لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببًا ويجوز ان يكون
الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا تنتهى الى مبداء تترتب عنه
اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدمًا سابقًا
والا يلزم ان لا يكون سببية حادثة فتعين ان يكون عدمًا لاحقا
فتعين ان يكون العدم الطارى عليه علة له فيجب ان يوجد اولا
ثم يعدم فتتحقق مرحلية الوجود فيه فيجب ان ينتهى الى مسبب الاسباب
لا يقال كيف يجوز ان ينتهى الى هذا المبدا، مع انه يجب ان يكون سبب كل
حادث

٨٤

مطلب ان للحوادث سلسلتين

حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة
التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين على الآخر فتذهب اسباب
الحوادث الى غير النهاية قلنا ان لاسباب كل حادث سلسلتين احديهما
طوليه وهى التى تذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها
الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال فلن تجد فى عالم الكون
حادثا طبعا او اختيارا الا عن سبب ويرتقى الى مسبب الاسباب
فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضًا قديما والا يلزم
تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذى هو مسبب الاسباب
قديم وكذلك بعض ما يصدر عنه فكيف تقع الحوادث فى البين
قلنا يجوز ان يقتضى بعض من القدماء امرا يقتضى التجدد والتعاقب
اى يجوز ان يقتضى ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها
بان لا يصل تلك الماهية الوجود فى اكثر من آن واحد مع ان وجودها
هو المقتضى للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية
والا لزم التخلف المحال فتحقق الحوادث فصارت اسبابا بحدوث
غير متناهية هكذا يجب ان ينقل هذا المقام حتى يخلص عن مضايق

الاوهام ولا يجوز ان يكون الانسان مبتديا فعلا من الافعال
من غير اسناد الى الاسباب الخارجيه فان اعتقاده النفع مثلاً في
الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره
السابق عليه اذ الاختيار السابق ايضا فرع لاعتقاد اخر وينقل
الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب
التي ليست باختيارية وتستند تلك الاسباب الى الترتيب الذي
في حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك
الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا والترتيب يستند الى التقدير
اي الترتيب الحادثي يتوقف على التنزل في مراتب العلم كما اشير اليه والتقدير
الذي هو ذلك التنزل المخصوص في المراتب يستند الى القضاء الذي هو
اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا منه والقضاء منبعث
عن الامر الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء
متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى وكل شئ بقدر
قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر اي خلق كل شئ بقدار يقتضيه
الاستحقاق الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء
تعلق

٨٥

تعلق الخلق بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في
تعليقاته ان المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود
من موجده فلا يوجد البتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة
فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد انتهى وهذا الاستحقاق هو
المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر
فص لما بين اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر
كما هو راي اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد وينسبون
علمه تعالى لهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم
بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال
فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء اي يفعل الانسان
ما تعلق ارادته به من غير اسناد الى امر خارج عن ذاته استكشف
عن اختياره وهو تعلق ارادته به وقيل هل هو حادث فيه بعد ما
لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه
ذلك الاختيار مبدا اول وجوده وليس كذلك اذ يعلم بالضرورة انه

فص فان ظن ظان انه يفعل
ما يريد ويختار
ما يشاء

لم يكن في بعض من هذا الزمان ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك
الاختيار لا ينفك عنه اى لا على انفكاكه عنه وهو باطل اذ كل
من اراد شيئا واختاره يمكن ان لا يريده ولزم القول بان اختياره
مقتضى فيه من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه فلو كان
صادرا عنه باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن صادرا عنه
فيكون عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره ومع
ذلك يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلى فيه ان هذا لا يدل على انه
غير صادر عنه بل على انه غير صادر عنه بالاختيار ونفى
الخاص لا يستلزم نفى العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب
فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب
فحينئذ يجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار فتصح الملازمة لكن
في بطلان اللازم تامل وان كان حادثا فلكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه لان المفروض ان معلوله
حادث محدث احدثه وذلك الحادث الذى به يصير به الانسان
فاعلا اما اختيار اخر صادر عنه او غيره فان كان الاول
ينقل

ينقل الكلام الى ذلك الاختيار ويتسلسل والى ذلك اشار بقوله فاما ان يكون
ايجاده الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية وهو خلاف
الواقع او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار وهو لا يمكن ان يكون
من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه فيكون
محمولا على ذلك الاختيار من غيره كان ذلك الاختيار حاملا له بوصله
الى فعله وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره
وتلك الاسباب لا تنتهى الى غير النهاية فتنتهى الى الاختيار الازلى
وهو علمه القديم الذى اوجبه ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه
لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديم سببا
تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق شئ اصلا واذا كان سببا تاما له لزم
من تحققها حقيقة والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها فاذا كانت
ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة
تامة لواحد اخر مثلا منها لما ذكرنا وهكذا حتى تنتظم سلسلة الموجودات
باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء علما سابقا على صدورها
منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها فهو مرادها لان

الصادر عن الشئ بالذات اما طبيعي او ارادي وكل فعل يصدر عن العلم
فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن يكون بالاشياء
كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلي اما ابتداء او بواسطة
واما ان ذلك الاختيار عن علمه تعالى بالاشياء فلان معلوماته من حيث
هي كذلك مقتضى لذلك ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم
من حيث انه معلوم مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات
على الوجود الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الاول الذي
هو علمه تعالى يوجب ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي
عليه الكل ترتيب خارجي وهو فرع وتابع للترتيب العلمي فانه ان انتهى الى اختيا
حادث عاد الكلام من التسلسل بان نقول هذا الاختيار الحادث
ان كان من حادث اخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيتسلسل الى غير
النهايه فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي فتبين من هذا وظهر مما تقدم
ان كل كائن حادث من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة
عن الارادة الازلية فصل لما كان مذهب بعض المتكلمين وهم
الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة
والمكان

٨٧

والمكان خالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين في جواز
الانكشاف العلمي وللمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في
العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرنا وغمضنا
العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لها نوع
اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الروية ولا نتعلق في الدنيا الا
بما هو في جهة او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع
بدون المقابلة والجهة وان تعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة
والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها
فان الشيخ رحمه الله اراد ان يبين ما هو مذهب في ذلك البعض فقال
كل ادراك فاما ان يكون لشئ خاص كزيد او شئ عام كالانسان
والعام لا يقع عليه روية ولا ابصار اي لا يدرك ولا يحاط بحاسة
كما لا يخفى اما الشئ الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال
او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما ثبت وجوده
في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال ان اراد المشاهدة

فصل كل ادراك فاما ان يكون لشئ خاص كزيد



تطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف
اسم المشاهدة على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم
نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا توسط النظر
فلم اخرجه عن المشاهده وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان اراد
انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة
الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال على الغائب لان
الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان
حاضرا لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب
مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعده فلا فحينئذ لا فرق بين ما علم
وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله
على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والاخر ليس بغائب
لا يخلو عن تحكم الا ان يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر في حكم
الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم
بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكانه لم يحضر والغائب ينال
بالاستدلال فيه بحث لانه ان اريد ان كل غائب ينال بالاستدلال

فهو

فهو غير مسلم وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم
لكن لا يجديه نفعا وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك
فليس بغائب يرد عليه ما تقدم آنفا فلا نعيده فكل موجود ليس
بغائب فهو شاهد اذ نسبة الموجود الى موجود لا يخرج عنهما فاذا انتفى
الغيبوبة تعين الحضور فادراك الشاهد هو المشاهدة اما بمباشرة
وملاقاة كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما من ان
يصل الحامل للكيفية المدركة مثلا يجب في ادراك اللمس ان يصل الحامل
للحرارة الى بشره اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة وملاقاة
كالادراك للقوة الباصرة وهذا هو الرويه فيه تامل لان الرويا
لما حصلنا ماهيتها يلزمها ان يكون من غير مباشره وملاقاه واما
ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال
اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون روية فغير معلوم والحق
الاول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال كما سبق فجائز على
ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال
فظاهر ان ذلك التجلي كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير

ان اراد انه تعالى منكشف على ذلك الغير انكشافا تاما فهو مسلم لكن لا نزاع
وان اراد انه تعالى مدرك بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند
الابصار المسمى بالروية فممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيده ولا يجوز
المباشرة التى هى ايصال الشخص بشرته الى بشرة الاخر فى حقه تعالى
اذ لو جازت المباشرة بالنسبة اليه لكان ممكنا تعالى عنه ذلك
واليه اشار بقوله حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا
او مذوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين
جواز رؤيته تعالى بمقدمات عقليه اراد ان يبين جوازها بما هو
مسلم عند الخصم فقال واذا كان فى قوة الصانع ان يجعل هذا
الادراك فى عضو البصر اى اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل
للعضو البصرى الذى يكون بعد البعث بحيثية يحصل له الادراك
بلا مباشرة وملاقاة ففى قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة
المسماة بالروية المتعلقة بذاته تعالى فى العبد من غير تشبيه وتكييف
اذ ليس هذا ابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله لم يبعد ان يكون تعالى
مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا

محاذاة تعالى عما يشركون تفسير قوله يعنى ان الكلام الذى ياتى
عقيب هذا شرح لقوله فلا ليس له فهو صراح فهو ظاهر وهو قوله
كل شئ يخفى فخفاؤه اما السقوط حاله ومرتبته فى الوجود حتى
وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف وان يكون لشدة
قوته وعلو مرتبته وعجز قوة المدرك عنه ويكون خطه من وجوده
قويا وافرا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته
اى نظرت اليها ابت حسيرا اى عجزت عن ادراكها وخفى شكله عليها كثيرا
ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان يكون متعلقا
لادراك او تصلح له ولكن تعجز القوى الدراكة عن الاتيان بادراك ما به
ان يتعلق منها واما ان يكون خفاؤه لستر يمنع الادراك عن
الوصول اليه والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين
ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشئ واما ملاصق
غير مخالط مثل المخالط الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية
التى غشيته اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقه فتذكير الضمير باعتبار
تاويل تلك الحقيقة الانسانية بالانسان فهى اى تلك الحقيقه خفية فيها

اى فى تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع
اللواحق الغريبة كما يظهر فى كلامه بعد هذا فلا يكون المخالط
الساتر حقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته
كالحال فيكون الحقيقة خفيه فى المحل والعوارض لا فى العوارض فقط
والساتر المخالط لا يخ عن المحل والحال الا انه اذا لم يكن احدهما كان
مباينا لها اذ المخالطة التى هى المصاحبة المخصوصة تقتضى خروج
كل منهما عن الآخر فلا يكون جزأ فتعين ان يكون مباينا وكذلك
الحال لسائر الامور المحسوسة فى كونها محفوفة بمحالها وامور
حالة فيها فالعقل يحتاج الى قشرها اى الى ازالة تلك الحجب عنها
حتى يخلص عن هذه الموانع فاذا حصل له الخلاص منها وصل
الى حاق كنهها والملاصق مثل الثوب للابس وهو فى حكم المباين
بل هو مباين فص الملاصق والمباين يخفيان ويجعلان الشئ
مخفيا لتوقيتهما الادراك وجعلهما اياه موقتا عندهما لانهما
اقرب الى المدرك فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما
بمحجوبيته بهما فص الموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبع

فص الملاصق والباين يخفيان

انفعالاته اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالات الموضوع
من اللواحق الغريبة لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا فى فيضان
احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله كالنطفة التى
تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كبيرة معتدلة لا تميل
كيفياتها الى الافراط والتفريط كان الشخص عظيم الجثة حسن
الصورة اذ بالكبر تصير جثتها عظيمة وبالاعتدال تناسب
الاعضاء وكيفياتها فيصير به حسن الصورة وان كانت يابسة
قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد اى يكون صغير الجسم قبيح
الصورة لانتفاء اسباب العظم والحسن ولذلك تبع طباعها المختلفة
اى تبع اختلاف حقيقة النطفة احوال غريبة مختلفة كما يشاهد
من الاختلافات التى بين انواع الحيوانات فص القرب نوعان
صورى وهو قرب مكانى فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال احد
الجسمين بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال
احد الشيئين بالآخر اتصالا عقليا واذا عبر القرب المعنوى بالاتصال
والحق غير مكانى لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا بد اما ان يقوم

فص القرب نوعان صورى

بذاته او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى
فتعين ان يقوم بذاته وحينئذ لا يجوز ان لا ينقسم اصلا لان المتحيز
بالذات فوقه غير تحته وكذلك يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم
والانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فلا يتصور فيه
قرب وبعد مكانى والمعنوى اما اتصال من قبل الوجود واما
اتصال من قبل الماهية اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة
اما من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان الحق
الاول لا يناسب شيئا بوجه من الوجوه فى الماهية اذ لا ماهية له
كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة فى الماهية
فليس لشئ اليه نسبة اقرب وابعد فى الماهية فتعين ان يكون من
جانب الوجود اتصال الوجود لا يقتضى فى الواقع قربا اقرب واشد
من قربه تعالى بالاشياء يعنى ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب
لا يقتضى فى الوجود ولا يمكن لها فرد وهو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى
بالوجودات وكيف لا يكون كذلك وهو مبداء كل وجود ومعطيه
كما سبق بيانه فيكون جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى

اتصال معنوى وارتباط ذاتى بتلك بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث
ذاتها اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها
اتصال بالوجودات وقرب منها وان فعل بواسطة فللواسطة واسطه
والواسطة من حيث هى غير مرتبطة بشئ بل من حيث انها متحققة وتلك
الحيثية يكون من الغير وهو اقرب من الواسطة اذ الواسطة تصير
نسبة واسطة فليس فيها الاتصال الذاتى كالشمس فانها انما تفعل
الضوء فى البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى
من قربه من الكوة بل لا نسبة بينهما فى القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قربه
تعالى بالوجودات واذا تمهد ما قررناه فلا خفاء بالحق الاول من قبل
ساتر ملاصق او مباين لان الخفاء من هذه الجهة انما يتصور فى
المكانيات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا قد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع والا يلزم ان يكون محتاجا اليه وتقدس عن
عوارض الموضوع عن اللواحق الغريبه فما به لبس فى ذاته لا يلزم
من تنزهه عما ذكر ان لا يكون له لبس فى ذاته لجواز ان يكون له عوارض
ذاتية ساترة اياه الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا ههنا منتفية

اذ ليس في الخارج الا ذات بحت ينتزع عنها العقل اعتبارات شتى
اما من نفس ذاته فقط او من حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها
ساترة له في غاية الاستبعاد تامل فص لا وجود اكمل من وجوده لانه
تمام فوق التمام ولا شيء من الموجودات كذلك فيكون اكمل منها فلا خفاء
من جهة بعض الوجود فهو في ذاته ظهور اذ اسباب الاختفاء عن ذاته
تعالى منتفية بالكلية كما بينه ولشدة ظهوره باطن وكيف لا يكون
كذلك والحال انه به يظهر كل ظاهر كالشمس فان بها يظهر كل خفي
على الابصار ويستبطن عنها لا عن خفاء بل لعجزها عن ادراكها تفسير
الفص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق لان الكثرة فيها
تستلزم التركيب المنافي للواجب الذاتي ولا اختلاطه بالاشياء
لا بالمحلية ولا بالحالية كما سبق بل تفرد في ذاته بلا غواش غريبة
وعوارض حاجبة ومن هناك اي من اجل عدم الاختلاط وتفرده
عن العوارض ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته لانها
معلولة للذات ورتبة المعلولية التاخر وبعد ظاهريته ايضا
لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته ولا شك
في

فص لا وجه اكمل من وجهه

في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها
والكثرة والاختلاط الذي بعد الذات ليست صادرة عن الذات
من حيث انها اعتبر معها شيء اخر اذ كل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها
ولكن تلك الكثرة صادرة من ذاته المجردة من حيث وحدتها
اي من حيث انه لم يكن معها شيء فهي من حيث ظاهريتها التي هي
عين ذاته يعني ان ذاتها من حيث هي ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر
بذاتها ومن ظهورها الذي هو عين ذاته يظهر كل شيء فتظهر
مرة اخرى لكل شيء بكل شيء اذ ما من شيء من الاشياء الا ويدل عليه
دلالة عقلية قطعية كما قيل ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد
وهو ظهوره بالآيات بعد ظهوره بالذات كما لا يخفى وظاهريته
الثانية تتصل بالكثرة اما من قبل اسباب الظهور التي هي الآيات
واما من قبل ظهور ذاته تعالى عليه وتنبعث من ظاهريته الاولى
التي هي الوحدة وهي علمه بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه
جميع وجود الكثرة ومنشا لظاهريته الثانية لان العلم بالذات
سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها

فص لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور

فى العين ووجودها فى العين سبب لظاهريتها الثانية فص

لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته
من جهة تلك الامور اى لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستفادًا
من الامور الصادرة عن قدرته كما ندرك الاشياء المحسوسه اى كاستفادتنا
ادراك تلك الاشياء من جهة حضورها وتاثيرها فينا اذ لو كان علمه
بالاشياء كذلك فتكون الاشياء هى الاسباب لعالمية الحق وهو
باطل لانه يلزم استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان
المنزه عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما توجبه ذاته
فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات لا من خارج والى
بيان اخر اشار بقوله بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته
تقدست لا من خارج لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستغلبة
المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر من كلامه
سابقا حيث لحظت الاحدية وكانت قدرة او لازمة لها والقدرة
لا يمكن تعلقها بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل
فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم الحاصلة بذاته عز وجل
وان

وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون بينها
ترتب اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببًا لبعضه فان علم الحق
الاول بطاعة العبد الذى قد طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه
بانه اى بان ثوابه ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل
الجنة لم يعد الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان بل توجب
قبليه وبعدية التى بالذات وقبل يقال على وجوه خمسة عند الحكماء
فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبى وهو قبل لا يجامع مع البعد
يعنى انه قبل يكون نفس قبليته منشاء عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر
فى تلك القبليه اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذى يقع فى اول شهر
بالنسبة الى ما يقع فى آخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث هى كالجزء الذى
هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذى هو آخره فلو كان بعض تلك
الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها لا انتقض تعريف القبل بالزمان
بها من تلك الحيثية لان منشاء عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا
الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لا ان قبلية السابق
بهذا الوجه تقتضى ذلك غايته ان يجتمع فى اجزاء الزمان تقدم زماني

ونقدم بالطبع ولا محذور فى ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن
فان له تقدمًا بالطبع وتقدّمًا بالزات وتقدما بالشرف ويقال قبل
بالطبع وهو الذى لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر
اى الذى يكون محتاجًا اليه فلا يكون علة موجبة له مثل الواحد للاثنين
ويقال قبل بالترتيب اى هو قبل اعتبر فيه الوقوع فى المرتبة وهو اما حسى
كالصف الاول قبل الثانى اذا اخذه من جهة القبلية او عقلى
كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذ عن جانب الاعلى قال الشيخ
فى قاطيغورياس الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشئ
الذى تنسب اليه اشيا اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها
ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب
ويقال قبل بالشرف وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه
مثل كون ابى بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود
وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا فى الزمان
لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك
لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه
فحاصل

فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود
والوجوب مثل ارادة الله تعالى وكون الشئ فانهما يكونان معا
لا يتأخر كون الشئ عن ارادة الله فى الزمان اذ لا يمكن ان يتخلف
المراد عن تعلق ارادته تعالى كما هو مذهب اهل الحق لكنه يتأخر فى
حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشئ ولا تقول كان
الشئ فاراد الله وهذا الترتيب العقلى المصحح لدخول الفاء على
المحتاج هو القبلية المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع
فص ليس علمه بذاته مفارقًا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل
صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته كما سبق بيان ذلك
مفصلا وفيها اى فى تلك الصفة التى هى العلم بالكل الكثرة بالغير
المتناهية بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية باعتبار
تعلقها بالمقدورات التى لا تحصى فلا كثرة فى الذات اى فلا يلزم
من قيام الصفة التى فيها الكثرة بالذات كثرة فى نفس الذات
بل يكون الكثرة فى ما بعد الذات بعدية ذاتية فان الصفة التى
هى العلم بعد الذات لا بزمان بل بترتب الوجود لان الذات

فص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته

علة موجبة لها لكن اى تلك الكثرة ترتيب سببى ومسببى ترتقى تلك
الكثرة اى تنتهى به اى بسبب ذلك الترتيب الى الذات يطول شرحه
وتفصيله ويعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذى فى الموجودات العينية لانه
حكاية عن الترتيب الذى بينها باعتبار وجوداتها العلمية والترتيب
بجمع الكثرة المتفرقة فى سلك واحد ونظام واحد بان يصير تلك
الكثرة واحدة واذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان الكل فى وحدة
هى ذلك النظام فاذن كان كل كل يعنى كل مركب متمثلا فى قدرته
وعلمه ذهب الشيخ ابو على الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته
عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو كنا نفعل الاشياء بواسطه
علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة
فينا هو ان نتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق بالقوة المحركة
والآلات واذا كان ذلك غير جائز فى الاول وكان علمه بالمقدورات
كافيا فى ان يوجده فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان
القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم
بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستغلبة

ومنها اى ومن القدرة والعلم تحصل حقيقة مفرزة معراة عن اللواحق
الخارجية المادية على وجه الكلية ثم تلبس المواد وعوارضها باعتبار
وجودها فى الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقايق
المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها فى نفس الذات على وجه
كلى اجمالى وثانيهما باعتبار وجودها فى الخارج مقرونة باللواحق المادية
فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته
يعنى ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات
فتكون ذاته مشتملة على الكل كل الكل تفسير الفص الذى بعده وهو قوله
هو الحق فكيف لا يقال حق القول المطابق للمخبر عنه الذى هو
الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقًا بكسر
الباء والقول مطابَقًا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون
القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا يكون بهذا الاعتبار
صدقا ولذا قيده بقوله اذا طابق القول اى اطلاق الحق على
القول باعتبار كون الواقع مطابقا له ويقال حق للفعل ايضا
اذا طابقه الواقع ويقول حق للموجود الحاصل بالفعل اى

وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والنار
حق او سيتحقق كقولنا القيمة حق والحساب حق ويقال حق
للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه وهو ما يكون ماهيته عين انيته
والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه لان القول انما يطلق عليه
الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون
حقا وحق من جهة الوجود لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات
واكملها فهو احق بان يكون حقا من جهة انه لا سبيل للبطلان
اليه ولا يتطرق الفناء الى ذاته لكنا اذا قلنا له انه حق فلانه
الواجب الذي لا يخالطه بطلان يعني انا اذا اطلقنا الحق على
الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لا مرتبة اعلى منه
في الحقية لعدم مخالطته البطلان مطلقا ولانه به يجب وجود
كل باطل كما قال الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل
هو باطن شديد الظهور وغلب ظهوره على الادراك فخفي كما مر
مرارا من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب تلك الصفات
عن ذاته فتصدق بها اي بتلك الصفات من حيث انها ثابتة للذات

مثل القدرة والعلم يعني ان في القدرة مساغا وسعة اذ كل من ينظر في
الموجودات الممكنة نظرا صحيحا ويتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى
عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يتمكن ان يطلع عليه احد
كما اشار بقوله فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على حقيقة
الذات وكنهها فهو اي كنه الذات باطن باعتبارنا وعجز قوانا
المدركة عن ادراكه وذلك اي كونه باطنا لا من جهة حاجب
وساتر وظاهر باعتباره اي بالقياس الى نفس ذاته ومن جهته
وهي الآيات الدالة عليه المنتسبة الى صفاته الواجبة لذاته
مطلب تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه بقدر ما يليق به
ويناسب ذاته وبه يحصل المطلوب الحقيقي وللناس فيه مراتب
متفاوتة فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة
البهيمية او يكون حظه فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاولى في المرتبة
او يكون حظه اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد
فهذه مرتبة العلماء الظاهرين واكثر العوام لكن حظوظ العارفين
من معاني اسماء الله تعالى ثلاثة الاول معرفة هذه المعاني بالمكاشفة

والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا وبين الاعتقاد
التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم ما ينكشف لهم
من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لهم
شبه بالملائكة المقربين الثالث السعي في اكتساب الممكن من تلك
الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد ربانيا قريبا من الرب تعالى
ويصير رفيقا للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى
مع انه في غاية التنزه والبعد عن صفات المخلوقين قلنا الموجودات
على قسمين كامل وناقص وبهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى
على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لباقي الموجودات
كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة
والرتبة لا بالمكان فيتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمال قال الشيخ
الصمداني في عوارف المعارف حكى عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى
عن شيخه ابي القسم الكركاني ان الاسماء التسعة والتسعين تصير
اوصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون رحمه الله
عنى

عنى بهذا ان العبد ياخذ من كل اسم وصفا ملائما حال البشر وقصوره
وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم معنى من الرحمة على قدرة البشر
وكل اشارات المشايخ رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم
على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول تزندق والحد
الى هنا كلامه واذا تقرر هذا فنقول انك اذا اكتسبت ظلا من صفاته
قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مقر الجسمانية
لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات
وتبعد من العلايق البشرية وعوائق الجسمانيات مثل ان تكتسب من اسمه
القدوس مثلا ان تطهر جسمك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الجسمانيات
والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق والصفات السبعية
وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان
تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر ان المكتسب
من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا ظلال بقية
الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها
فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا تدرك اذ غاية نيل البشر

فی ادراک ذاته المقدسة ادراک انها لا تدرک فالتذذت بان تدرک
ان لا یدرک فلذلک ای فلاجل التذاذک بان تدرک انه لا یمکنک ادراک
الذات علیک ان تاخذ من بطونه وهو کونه بحیث لا یمکن ان
یتعلق به الادراک وعلمته بهذه الحیثیة متوجها الی ظهوره باعتبار
الآیات والمخلوقات فیظهر لک عالم الاعلی وعالم الربوبیة عن
الافق الاسفل وعالم البشریه اذ من هذا العلم تنتقل الی العالم الاعلی
لانا ندرک المحسوسات التی هی اقرب الینا اولا ثم بالنظر والتامل
فی ما فیها یظهر علینا عالم المجردات وکیفیة صدورها عن مبدئها
فصـ الحد التام یؤلف من جنس وفصل کما یقال الانسان حیوان
ناطق فیکون الحیوان جنسا والناطق فصلا هذا عند جمهور
المنطقیین والمشهور بینهم والحق انه لا یجب ان یکون مؤلفاً منهما
لان الواجب فیه ان یکون موصلا الی الکنه مع اعتبار جمیع الاجزاء
فیه اعم من ان تکون محمولة اولا ومن الذی فرض علینا محمولیتها ولو وجب
تالفه من الجنس والفصل یلزم ان لا یکون المنطق مجموع قوانین الاکتساب
لان الماهیة المرکبة من اجزاء غیر محمولة کالعشرة اذا حصل جمیع

فصـ الحد التام یؤلف من جنس وفصل

اجزائها فی العقل مفصلا فلا شک انه یحصل ماهیة ذلک المرکب فی العقل
فیکون جمیع الاجزاء باعتبار التفصیل موصلا الی التصور خارجا
عن الطرق الموصلة المثبتة فی المنطق الموضوع هو الشیء الحامل للصفات
والاحوال المختلفة ظاهر هذا التعریف لا یتناول المادة وقد اطلق
قبل هذا علی المادة حیث قال مثل الموضوع والعوارض بحقیقة الانسانیة
الا ان یعم فی الصفات بحیث تتناول الجوهر ایضا لیشمل المادة و
المادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة کائنة وتزول بحلولها
وتسمی موضوعا کما یقال ان الماء موضوع للهواء والنطفه موضوع
للانسان فان الصورة المائیة والنطفیه تبطل عند وجود الهواء
والانسان وقد یکون الموضوع قریبا مثل الاعضاء لصورة البدن
وقد یکون بعیدا مثل الاخلاط بل الارکان لها وقد یکون جزئیا
مثل هذا الخشب للکرسی وقد یکون کلیا مثل الماء للجمود والغلیان
والخشب للکرسیة والبابیه والثوب للسواد والبیاض فصـ
هو اول من جهة انه منه ای من جهة ان وجوده من ذاته یعنی
لا مبدا لوجوده وهو مبدا الکل ماسواه بان یصدر عنه

كل وجود لغيره هذا موافق لما قيل من ان مفهوم الاول مركب
من امر وجودي هو كونه مبدأ لغيره ومن امر عدمي هو انه لا مبدأ له
وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه وكونه معدنا
لجميع الكمالات وهو اول من جهة ان كل زماني اي حادث
ينسب اليه تعالى يكون اي باعتبار وجوده وقد وجد زمان
لم يوجد معه ذلك الشيء اذ الحادث هو ما سبق عدمه على وجوده
سبقا زمانيا ووجد اعني الحق الواجب معه لانه موجود معه لا فيه
لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا مدخل فيه الا المتغير
فان قيل نحن لا نتعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء
فيه ولا شك انه تعالى مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان
هو اتصال التقضي والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون
شيء فيه الا وله تقدم وتاخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي
فيها التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم
ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه فالشيء الذي يكون في الزمان
يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم ان يتغير
بتغيره

بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته تقدست
منزهة عن جميع انواع التغير الذي نسبته يكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ماله سيلان قال
الشيخ في تعليقاته العقل يفرض ثلاثة اكوان احدها الكون في
الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ويكون
فهذا غير متناه بل يكون منقضيا ويكون دائما في السيلان وفي
بعض حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا
الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في
ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير
الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شيء في زمان وراى كل شيء
مدخله كان ويكون والماضي والحال والمستقبل وراى لكل شيء
اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت مع
الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر هو اولا لانه اذا اعتبر
كل شيء كان فيه اولا اثره اي فعله وثانيا قبوله بالذات
لا بالزمان اذ يصح ان يقال وجد فوجد وظاهر ان الوجود

لا يتأخر عن الايجاد بالزمان هو اخر لان الاشيآء اذا لوحظت
اولا ونسبت اليها اسبابها ومباديها ووقف عنده تعالى المنسوب
الذى هو الاسباب اى لا سبب فوقه لانه سبب الاسباب والحاصل انه
اذا ابتدئ من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى الواجب قطعًا
فيكون هو آخرا لانه الغاية الحقيقية وهى غاية الغاية التى تطلب
لذاتها لا لشئ آخر فى كل طلب فالغاية مثل السعاده هى غاية كمال الممكن
للشئ بحسب فطرته فى قولك لم شربت المآء فتقول لتغير المزاج
فيقال لم اردت ان يتغير المزاج فتقول للصحة لم طلبت الصحة
فتقول للسعادة والخير اى لاجل كون البدن على وجه الكمال ثم لا يورد
عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب
لذاته لا لغيره فالحق ان لا يصل به كل شئ ويتشوقه لان ما يتشوقه
كل شئ هو الوجود او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه
بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان
وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال فى حدود ذواتها تكون
فى حكم العدم فلا تكون مطلوبًا بالحقيقة بل المطلوب الحقيقى هو الذى
له

له برآءة فى نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب
اولان كل شئ يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة
او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير
مناسبا لمبدا الحق الذى بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيصير
كل شئ مقبلا الى ذاته تقدست طبعًا او ارادة بحسب طاقته
وما يليق بحاله على ما يعرفه الراسخون فى العلم الذين تثبتوا و
تمكنوا وعضوا بضرس قاطع فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقى الذى يتوجه نحوه جميع الاشيآء
فيكون غاية الغايات فلذلك اى لكونه يتوجه نحوه كل شئ
او كونه يطلب لذاته هو آخر ولما بين اخريته تعالى بكونه غاية
ذاتية اراد ان يبين ان كونه تعالى غاية توجب اوليته ايضا من وجه
فقال كل غاية باعثة للفاعل على فعله اول فى الفكر اى فى
التعقل والوجود العلمى لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول
اخر فى الحصول لانها مرتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها

العينى فيكون آخراً فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع
الاشياء ليس معلولاً لشئ منها فلا يجوز ان يكون غاية لشئ منها لان
كونه غاية يقتضى التأخر فلا يكون آخراً فى الحصول قلنا ان كونه
غاية واخيره فى الحصول ليس باعتبار وجوده فى نفسه لتلزم
استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
والوصول اليه ومعرفته وهو اخر من جهة ان كل زمانى يوجد
زمان يتاخر عنه ولا يوجد زمان يتاخر عن الحق فيكون اخرا
هو طالب اى جالب الكل الى النيل منه والوصول اليه بحسبه
اى بحسب طاقة الكل وما يليق بحاله هو غالب اى مقتدر له قدرة
تامة على اعدام العدم اى اعدام الامور لا تستحق الوجود
بنفسها ولو لم يعرض لها تاثير من خارج لكانت باقية ازلا وابدا
على العدم وعلى سلب الماهيات ما تستحقها بنفسها من البطلان
اى على سلب امور تستحق البطلان والهلاك فى حدود انفسها وهى
الممكنات فقوله ما تستحقها بدل من الماهيات وكل شئ هالك
الا وجهه ولله الحمد والثناء على ما هدانا من سبيله والهمنا من تفضيله



وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم

م

وقد وقع الفراغ من اتمامه فى اواسط محرم المكرم
سنه ثمان وسبعين والف
والحمد لوليه والصلوة على نبيه
وسلم